LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS
URBANA

Untersuchung der Zeitfrage:

Ist eine religionslose Moral möglich?

Von

Karl Lühr,
Pfarrer in Gotha.

Motto: Das Moralische versteht sich von selbst,
aber nicht durch sich selbst.

Berlin.
C. A. Schwetschke und Sohn.
1899.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von E. Appelhans & Comp. in Braunschweig.

171.1
L96u
7 June 28 Can

Vorbemerkung.

Diese Arbeit ist durch ein Ausschreiben der Karl-Schwarz-Stiftung veranlaßt. Das Preisrichter-Kollegium erklärte drei von den eingereichten Abhandlungen für preiswürdig, darunter die vorliegende, und wünschte, wenn auch der eigentliche Preis nur einer Arbeit (der des Pfarrers Ströle) zuerteilt werden konnte, doch auch den Druck der beiden anderen. Hiermit verbindet sich der eigene Wunsch, in die Erörterung dieser die Theologie wie die Philosophie gleichmäßig berührenden und ein tiefes Interesse Aller bewegenden Frage einzugreifen. Eben jetzt wird diese Erörterung im In- und Ausland lebhafter betrieben. Und ich weiß wohl, daß dabei die meisten der Philosophen und der sich für philosophisch haltenden Schriftsteller in der den hier vertretenen Anschauungen entgegengesetzten Richtung sich bewegen. Durch diese breite Front muß der Durchbruch versucht werden, um den Weg zu einer tieferen und fürs Leben machtvolleren Auffassung des Sittlichen zu gewinnen.

Karl Lühr, Pfarrer.

57094

Digitized by the Internet Archive
in 2017 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign Alternates

https://archive.org/details/untersuchungderz00luhr

Die Zeitfrage.

Im August 1893 versandte der Herausgeber der Wochenschrift „Ethische Kultur", der inzwischen verstorbene Professor Georg v. Gizycki an eine Anzahl hervorragender Zeitgenossen ein Schreiben folgenden Wortlauts: „Die deutsche Gesellschaft für ethische Kultur bezeichnet es in § 1 ihrer Satzungen als ihren Zweck: im Kreise ihrer Mitglieder und außerhalb desselben als das Gemeinsame und Verbindende, unabhängig von allen Verschiedenheiten der Lebensverhältnisse sowie der religiösen und politischen Anschauungen, die Entwicklung ethischer Kultur zu pflegen. Die genannte Gesellschaft nimmt damit an, daß es eine von der Religion unabhängige Moral giebt. Es erscheint von hohem Interesse, die Ansichten hervorragender Zeitgenossen über diese Fragen kennen zu lernen. Die Redaktion der Wochenschrift „Ethische Kultur" erlaubt sich daher, Sie ganz ergebenst zu bitten, uns geneigtest die beiden Fragen kurz zu beantworten:

1. Was verstehen Sie unter Religion?

2. Glauben Sie, daß es eine von der Religion (wie Sie dieselbe definiert haben) unabhängige Moral geben kann?"

Diese Anfrage erging auch an Graf Leo Tolstoy, dessen Antwort, obwohl sie in abweichendem Sinne ausfiel, in der „Ethischen Kultur" abgedruckt ist, worauf Gizycki seinen Standpunkt dagegen geltend gemacht hat.

Tolstoy verneint die Frage, ob Moral von der Religion unabhängig sein könne. Die Religion ist ihm die von dem Menschen zwischen ihm und dem ewigen, unendlichen Weltall oder dessen Urgrund festgestellte Beziehung, die eben damit den Sinn des Lebens bestimmt, die Frage beantwortet: wozu lebe ich?

wozu diese kurze unbestimmte schwankende Existenz inmitten dieser ewigen fest bestimmten und unendlichen Welt? Philosophie aber und positive Wissenschaft vermögen nicht die Beziehung des Menschen zum Weltall festzustellen, da sie vielmehr ihrerseits erst von der schon in der Religion festgestellten Beziehung zur Welt oder dessen Urgrund die Richtung, ja das Material ihrer Forschung erhalten, sofern nämlich die Religion aus der unendlichen Fülle der Erscheinungen hervorhebt, was dem Menschen bedeutsam ist; sodaß die Wissenschaft jeder besonderen Zeit und jedes besonderen Volkes den Charakter derjenigen Religion an sich trägt, von deren Standpunkt aus sie die Gegenstände betrachtet. So wenig erkennt Tolstoy der Wissenschaft einen Vorrang zu, daß er vielmehr zu der Behauptung sich versteigt, daß es keine Menschen mit verworreneren Begriffen über das Wesen des wahren Wissens, über Religion, über Moral und über das Leben gebe, als die Männer der Wissenschaft unserer Zeit, die sich jetzt auf den Stuhl Mosis gesetzt haben.

Die Moral nun ist die aus jener Beziehung des Menschen zum Weltall hervorgehende beständige Richtschnur seines Lebens. Sie kann also nicht unabhängig von der Religion sein; sie ist sogar schon in der Religion mit einbegriffen. Und wie es drei Grundbeziehungen zum Weltall oder dessen Urgrund, also drei religiöse Stufen gibt, so auch drei sittliche Lehren: die ursprüngliche rohe persönliche Sittenlehre, wozu er auch die kirchliche Sittenlehre rechnet, deren Endzweck das Wohl des Einzelnen im Jenseits ist; sodann die heidnische Familien-Gemeinschafts- und Staatssittenlehre; endlich die christliche, die er auch schon bei den Pythagoräern, Stoikern, Buddhisten, Brahmanen und Taoisten in ihrer höchsten Kundgebung findet, die göttliche Lehre, die dem Weltall oder Gott dienen will und im Namen der Erfüllung des uns in unserem Bewußtsein offenbar gewordenen göttlichen Willens dem persönlichen und dem Gemeinschafts-Wohl entsagt; dieser göttliche Wille aber besteht darin, sein Leben dem Dienste der Menschen hinzugeben.

Man erkennt leicht neben beachtenswerten Gedanken, wie

dem, daß die Religion der übrigen Geistesbewegung die Richtung gebe, eine gewisse Seichtigkeit und Willkür in den Tolstoyschen Ausführungen und daß er sich die Entscheidung der Frage ziemlich leicht macht. Noch mehr obenhin gleiten die Gegenbemerkungen Gizyckis in der „Ethischen Kultur" 1894 Nr. 7. Er nimmt die Tolstoysche Erklärung der Religion als einer Beziehung des Menschen zur Welt oder deren Urgrund als zutreffend an. Aber die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, ein Ausdruck der ihm gleichbedeutend scheint mit dem: was das Leben lebenswert mache, sucht er nicht bei der Religion, sondern bei der Ethik, denn dazu sei nicht die Beziehung zur Welt oder deren Urgrund sondern zur Menschheit zu untersuchen. „Denn meine Mitmenschen sind das Medium, in welchem ich lebe, webe und bin; ihnen verdanke ich mein Leben und was das Leben wertvoll macht; sie fühlen die Wirkungen meines Thuns". Diese Beziehung zur Menschheit löst sich ihm völlig von der Beziehung zu Gott, denn diese setzt er gleich: Beziehung zur außermenschlichen Welt. Das Dasein eines persönlichen wollenden Gottes sei unbeweisbar: „sollten wir etwas Unbeweisbares zur Grundlage der Moral machen?" Nicht die Moral werde durch theologische Systeme bewiesen; vielmehr sie werte und berichtige die religiösen Vorstellungen.

Ausführlicher sind diese Verhandlungen, als sie nach ihrem inneren Wert verdienten, hier wiedergegeben, weil hier die Frage, ob es eine religionslose Moral geben kann, als eine wirkliche Zeitfrage aufzutreten scheint. Das Bestehen einer Gesellschaft für ethische Kultur (seit 1892 in Deutschland, die Bewegung aus Amerika zu uns herübergekommen) scheint selbst der Beweis zu sein, daß es eine wirkliche Zeitfrage ist. Jedenfalls arbeitet diese Gesellschaft darauf hin, sie zu einer solchen zu machen. Doch müssen wir, ob hier eine wirkliche Zeitfrage eine Spannung ausübt und inwieweit, noch aus anderen Anzeichen entnehmen.

Die Dichter, welche dem Geist der Zeit ja sonst am getreusten Worte zu leihen im Rufe stehen, lassen uns einigermaßen im Stich. Echte Dichter behandeln ja auch meist nicht

direkt philosophische oder sittlich-religiöse Fragen. Aber indem sie Menschen und menschliche Stimmungen, fremde oder eigene, darstellen, die von dem, was Leben und Zeit erfüllt, bewegt sind, könnte man erwarten, daß hierin etwa jene Frage sich als eine die Zeit bewegende enthüllte. Doch auch das ist weniger der Fall, als man wohl erwartete. Darum, weil vielen unserer heutigen Dichter die Religion und mit ihr die Streitfrage, ob religiöse Moral oder nicht, gänzlich fern liegt; die jüngsten der jungen aber beide, Religion und Moral, hinter sich gelassen und jenseits von gut und böse sich geschwungen zu haben sich den Anschein geben. Selbst ein so tendenzstarker Dichter wie Ibsen rührt nur mittelbar an jenen Gegensatz, insofern für ihn die Befreiung der Individualität von allen Schranken und ihre immer höhere Sublimierung allein in Betracht kommt. Andere, wie Gerhart Hauptmann und Sudermann sind mehr geneigt das Religiöse als immerhin bedeutsam darzustellen, ohne eine bestimmtere Auffassung zu bekunden. Der reflektierende Gottfried Keller allein dürfte als Wortführer einer in sich selbständigen Moral angesehen werden. Weit eher als von den heutigen Dichtern wäre von einem Schiller zu entnehmen, daß die Frage der Selbständigkeit der Moral ihn und die Zeit bewegt habe, wie es ja auch in der That der Fall war; weniger aus seinen Göttern Griechenlands, die eher eine Sehnsucht nach Religion, wenigstens nach phantasievoller Belebung der Welt, verraten als eine Ablehnung ihrer Einmengung in die Moral; vielmehr aus der ganzen Haltung seiner Dichtungen und seiner dichterischen Personen, worin der Idealismus einer aus sich selbst, aus der eigenen Vernunft heraus werdenden inneren sittlichen Gestaltung zum Ausdruck kommt. Und Schiller war und ist eine der großen geistigen Nährquellen für die weiten Schichten, die mit der Religion nur lockere Fühlung haben. Mehr als Schiller wirkt auf die oberen Schichten Göthe ein und, wie es scheint, heute gerade mit jenen Seiten seines Wesens und seiner Dichtung, wonach er als großer erkennender und schaffender Geist das menschliche Wesen in der Vielseitigkeit seiner individuellen Gestaltung und

Ausbildung dargestellt hat, während jenes andere, fast religiöse dichterische Drängen, das ihn kühn ins Weltall greifen und die tiefsten Wurzeln des Gemüts offenbaren ließ, mehr zurücktritt. Und aus dem begeisterten Beifall, den jenes aus einem gleichen genialen Stürmen gelegentlich geborene Gedicht „Prometheus" mit seinem finsteren Gegensatz gegen alle Beziehung zu den Göttern in der Komposition von Schubert findet, mag man wohl schließen, daß mit Bewußtsein heute die Menschheit auf sich selbst sich stelle, auch in ihren tiefsten Interessen.

Deutlicher wird die Frage, ob religiöse oder religionslose Moral, in der Presse und in den politischen Verhandlungen berührt. Besonders ist es die Schulgesetzgebung, welche sie heranzieht. Bei unseren westlichen Nachbarn ist man darin schon weiter vorgegangen als bei uns. Frankreich hat in den Staatsschulen den religionslosen Moralunterricht; wenigstens ist er prinzipiell religionslos; ob nicht doch durch eine Hinterthür die Religion hereingeführt wird, ist eine andere Frage. Im Gegensatz aber zu jenen Staatsschulen werden auch überall geistliche Klosterschulen eingerichtet und gefördert; und sie blühen. In Holland ist wenigstens der Religionsunterricht aus der Schule ausgeschlossen und den kirchlichen Gemeinschaften überlassen; das ist wie ein non liquet über die Frage, ob Moral auf eigenen Füßen gehen könne; es ist ein ähnliches Verhältnis wie bei Zivileheschließung und Trauung. Bei uns in Deutschland hat keine gesetzgeberische Maßregel hier eine Entscheidung getroffen. Doch wird zweifellos die Zivileheschließung als eine stumme Selbständigerklärung der Moral von vielen empfunden. Und gelegentliche Aeußerungen der Wortführer in der nicht orthodoxen und nicht klerikalen Presse, ja auch in der Wissenschaft, neigen zweifellos zu der Auffassung, welche die Gesellschaft für Ethische Kultur vertritt; in jenen Kreisen sind die Anhänger der Tolstoyschen These in der Minderheit. Man erinnere sich nur, wie bei manchen Gelegenheiten, so bei den Erörterungen über koloniale und Missionsbestrebungen oder über die durch den Antisemitismus hervorgerufenen Streitfragen, die religiösen Verschiedenheiten, ja auch die religiösen

Vorstellungen überhaupt als irrelevant, als „bloße" „subjektive" Vorstellungen gering angeschlagen, dagegen für eine überall gleiche Moral eingetreten wird, die alle verbinde und eine. Wobei dann freilich konfessionslos und religionslos leicht ineinander fließt, wie das auch auf der Gegenseite geschieht, wo nur allein der Kirche der Beruf, Moral unter den Leuten zu erhalten, zugesprochen wird und von dem Abgrund prophezeit wird, in den hinter der Religion her auch die Moral alsbald versinken werde. Und während auf jener Seite die Religion fast selbstverständlich als ein Element fortwährender Scheidung, als etwas bloß Subjektives, das gar nicht verbinden könne, angesehen, die Moral aber als das objektive Gesetz der Freiheit, das die Menschheit eine, gepriesen wird, so daß es geradezu als notwendig erscheint, die Moral auf sich selbst zu stellen, um der Menschheit ein unbedingt Festes zu erhalten, — wird auf der anderen Seite vor den schrecklichen Folgen der Religionslosigkeit gewarnt, die selbständige Moral als verblümte Willkür abgewiesen, und in ermüdender Wiederholung das Wort des alten Kaisers nach dem Hödelschen Attentat gepredigt: „Dem Volke muß die Religion erhalten bleiben". Die Spitze dieses Wortes kehrt sich ja gegen die Sozialdemokratie, die so deutlich wie möglich die Religion als eine bedeutsame oder berechtigte Geistesmacht ablehnt und sie zu einer bloßen Privatsache herabdrückt; das heißt in ihrem Sinne nicht: Gemütssache die der individuellen Freiheit bedarf, sondern: private Besonderheit die der öffentlichen Beachtung nicht wert ist. Die Sozialdemokraktie ist aber keineswegs gemeint, ebenso die Moral unbeachtet ihre Wege gehen zu lassen; vielmehr wenn sie auch manche moralische Ueberzeugungen, wie man's ansieht: kühn oder frevelhaft, umstößt, so hat sie doch einen mehr oder weniger auf das soziale Gebiet eingeschränkten starren Moralkodex und übt da fast eine moralische Tyrannei aus. Und vorzugsweise durch diese rücksichtslos energische Haltung ist unsere Frage zu einer wirklichen Zeitfrage geworden. Die sozialdemokratischen, allerdings sehr unpoetischen Lieder sind es auch, in denen auf dichterischem Wege die religionslose Moral, die dann freilich

oft zu bloßen materialistischen Anforderungen an die Gesellschaftsordnung herabsinkt, unter höhnender Abweisung der Religion gepriesen wird.

Will man sich das Bild der Zeit in der hier in Betracht kommenden Beziehung vervollständigen, so muß man die Wirkungen der modernen Betriebsamkeit mit in Betracht ziehen. Denn es ist wohl nicht falsch, was Nietzsche in seiner spöttischen Unverfrorenheit ausführt, daß bei einer großen Zahl, besonders in den mittleren Ständen und dem ganzen Universitäts-Zubehör, Arbeitsamkeit von Geschlecht zu Geschlecht die religiösen Instinkte aufgelöst habe, sodaß sie gar nicht mehr wissen, wozu Religionen nütze sind und nur mit einer Art stumpfem Erstaunen ihr Vorhandensein in der Welt registrieren; sie seien keine Feinde der religiösen Gebräuche, sie lebten eben so sehr abseits und außerhalb, um selbst nur ein Für und Wider in solchen Dingen bei sich nötig zu finden. Er spottet dann über den Ueberlegenheits-Glauben des Gelehrten in seiner handwerkerhaften Arbeitsamkeit, der sich über den religiösen Menschen weit hinaus hinaufgewachsen wähnt, da er doch nur ein kleiner anmaßlicher Zwerg, ein fleißiger flinker Kopf- und Handarbeiter der „modernen Ideen" sei. („Jenseits von Gut und Böse" S. 81 ff.) Wir müssen aber bedenken, daß diese Ideen doch nicht bloß von den Gelehrten, sondern in etwa ein wenig verblaßtem Glanze auch von den mittleren Ständen hochgehalten werden. Wenn Nietzsche diese modernen Ideen verachtet, so ist das kein Grund sie gering zu schätzen, vielmehr werden wir in ihnen einen Besitz von Moral sehen, der den der Kirche und mehr oder weniger auch der Religion entfremdeten Kreisen geblieben ist. Bedenken wir nun, daß zu diesen Kreisen eine große Zahl gerade der geistig gebildeten und gediegenen Männer gehört, und auch von der anderen Hälfte der Menschheit, den Frauen, bereits ein großer Prozentsatz, namentlich sowohl in den geistig tiefer angeregten wie in den unteren sozialdemokratischen Schichten, zu den Kirchen- und mehr oder weniger auch Religionslosen zählt, so tritt uns die Frage, ob Religion und Moral zusammengehören oder nicht, in ihrer großen Zeit-

bedeutung entgegen, und die bisherige enge Verbindung beider, wie sie in den beiden großen Institutionen der Kirche und der Schule vorausgesetzt und zur Grundlage ihres Wirkens genommen wird, wird ernstlicher in Frage gestellt. Jedenfalls drängt die Zeit mehr und mehr zu einer klaren Lösung hin, und, wie dieselbe auch ausfallen mag, so wird sie tiefer in die Lebensgestaltung der Zeit eingreifen.

Und das um so mehr als in der auf Lösung der Moral von der Religion zielenden Geistesbewegung nicht etwa eine bloße Tagesströmung sich kundgibt, sondern die Nachwirkung der philosophischen Bewegung seit der Reformation her. Diese hatte alles Weltliche, Menschliche in seinem selbständigen ethischen Wert gegenüber dem Kirchlichen sichergestellt. Die Ueberordnung des Kirchlichen war beseitigt; eine evangelische Vollkommenheit, die im Beten und Klosterleben bestände gegenüber dem gemeinen christlichen Leben, war mit Spott zurückgewiesen; die christliche Persönlichkeit war alles, die Gebiete ihres Handelns, sofern sie an sich berechtigt und notwendig, waren alle prinzipiell gleich wertvoll, von Luther derb ausgedrückt: im Glauben das geringste Werk thun, wie den Stall reinigen, sei besser als das erträumte Heiligenleben der Nonnen und Mönche. Diese Befreiung und Ehrenrettung des weltlichen Berufes und aller sittlichen Thätigkeit in der Welt befreite auch die Philosophie und die Wissenschaft überhaupt, sodaß insbesondere die Naturwissenschaft sich entwickelte. Und sie wirkte in der Richtung weiter, daß diese nun befreite Philosophie von sich aus das Sittliche in seinem Wesen zu begreifen suchte, wobei die von der Naturwissenschaft beeinflußte empiristische Richtung das Sittliche aus den natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens abzuleiten suchte, die andere, die metaphysische Richtung, insofern auch das Band zwischen Religion und Sittlichkeit lockerte, als sie die religiösen Vorstellungen durch philosophische Begriffe ersetzte.

Die empiristische Richtung beherrschte die englische Philosophie. Und sie hatte gleich von ihrem Begründer Baco an die Tendenz, indem sie das Sittliche zu begreifen suchte, dieses auch aus

der Bevormundung der Religion, ja aus der Verbindung mit ihr, mehr oder minder zu lösen. Eine nicht weiter abgeleitete lux naturalis ist nach Baco die Quelle der praktischen Sittlichkeit, mit der allein die Philosophie es zu thun habe, die Frage nach dem höchsten Gut der Theologie überlassend. Und dies natürliche Licht besteht nach Hobbes in der richtigen Ueberlegung der nützlichen und schädlichen Folgen einer Handlung, hat aber als maßgebende Instanz das bürgerliche Gesetz gebildet. Während bei Baco natürliches und religiöses Sittengesetz inhaltlich verschieden vorgestellt werden können, kann bei Hobbes das religiöse keinen anderen Inhalt haben als das natürliche. Und eben darum werden wir nach Locke in dieser lux naturalis, in dieser durch Erfahrung gewonnenen Erkenntnis des wahrhaft Nützlichen und Schädlichen, der göttlichen Sittengebote inne; doch ist das durch Lust- und Schmerzempfindungen und Reflexionsvermögen empirisch entstandene Sittengebot dem durch Offenbarung vermittelten religiösen Gesetz insofern überlegen, als es allgemeiner, jedem Menschen zugänglich ist. Diese Autonomie des Sittlichen vollendet Schaftesbury, der aus dem Gefühle, aus den Affekten und Neigungen das Sittliche entspringen sieht als das richtige Verhältnis der sozialen und egoistischen Affekte, als Harmonie, als ein Schönes; ihm, und ähnlich auch Hume und Adam Smith, kommt das Religiöse gar nicht mehr als Quelle des Sittlichen in Betracht. Hobbes und Locke hatten die Religion doch gewissermaßen als sekundäre Quelle zugelassen, insofern die Offenbarung eben das offenbarte und sanktionierte, was auch das natürliche Licht uns an die Hand gibt; Locke noch mit dem Zusatz, daß die Offenbarung schneller und sicherer den Besitz der natürlichen sittlichen Erkenntnis vermittelt hätte. Welcher Wert aber bleibt der Religion in Bezug auf die Moral, wenn sie nicht mehr die Quelle ist? Zum Teil wird ihr immerhin noch ein bedeutender Wert zugeschrieben. Baco stellt eine Verbindung zwischen Religion und Sittlichkeit nicht unmittelbar, sondern in der Einheit des Menschen her, der erst dann vollendet werde, wenn die religiöse Gesinnung zur sittlichen hinzukomme und auf diese veredelnd wirke. Schaftesbury, der

das religiöse Gebot erst sich legitimieren lassen will durch seinen sittlichen Inhalt, der, statt gut und böse aus dem Willen Gottes abzuleiten, vielmehr in dem Glauben an Gott ausgesprochen sieht, daß wir den vorher feststehenden Prädikaten gut und böse eine wahrhafte Existenz beilegen, sieht doch in der Religion, als in dem Glauben an die sittlich-vollkommene Gottheit, ein Förderungsmittel der Sittlichkeit, den Antrieb, dem Vorbilde nachzustreben. Und ähnlich auch Adam Smith und mehr noch Francis Hutcheson. Den meisten aber gilt eine abergläubische Religion für gefährlicher als gar keine, und auch der Atheist kann die natürliche Moral besitzen. — Doch geht danebenher auch eine theologische Richtung, welche die sittlichen Ideen als Ausfluß der göttlichen Vernunft, etwa als eingeborene Ideen (Cudworth) oder als latente Anlage der Vernunft (Cumberland) betrachtet, oder, wie bei der theologischen Utilitätsmoral, nicht bloß den Willen Gottes als inneres Motiv annimmt, sondern auch das Ziel des Sittlichen in etwas Religiöses, in die Erlangung der Seligkeit setzt; David Hartley aber nennt als den Inhalt der Sittlichkeit die Hingabe an Gott und die Menschen.

Jene andere, rein empiristische Richtung aber hat, während sie selbst von den kontinentalen Systemen ziemlich unbeeinflußt sich entwickelt hat, auf das Festland hinübergewirkt. Zunächst nach Frankreich und hat hier gegenüber jeder Autorität die Ideen von Freiheit und Gleichheit erzeugt und von einer allgemeinen Glückseligkeit durch Rückkehr zur Natur, und hat durch diese Ideen die Revolution eingeleitet. In Deutschland hat sie wesentlich mit die Popularphilosophie der Aufklärung erzeugt. Ihr Einfluß in Frankreich und England aber erstreckt sich bis auf die heutige Zeit. Jeremias Bentham giebt seiner Moral mit dem Prinzip der „Maximation der Glückseligkeit", der Erstrebung des größtmöglichen Wohles der größtmöglichen Zahl, nur eine ganz lose Verbindung mit der Religion, als einer Sanktion des Sittengebotes, die auf gleicher Stufe mit der gesellschaftlichen Sanktion stehe, und mit der in Uebereinstimmung zu bleiben immerhin auch ein Motiv des selbst-

losen Handelns sein dürfe. Dem Franzosen Auguste Comte dagegen hat die Religion nur einen Wert in der Vergangenheit gehabt, da nach seiner Geschichtsphilosophie von den drei Stadien die Menschheit einst von theologischen, dann von metaphysischen, nun aber von positiven nur der wirklichen Welt entnommenen Ideen beherrscht sei. Zu Ordnung und Fortschritt als den Prinzipien der Moral tritt dann noch als Drittes die Liebe, der „Altruismus", und auf diesen hat er später eine schwärmerische Humanitätsreligion gegründet, deren Gott die Menschheit ist. Jener Positivismus beherrscht alle freieren Geister in Frankreich noch heute. Vollends alle Beziehung zur Religion verschwindet wie bei John Stuart Mill, so auch bei Herbert Spencer und anderen unter dem Einfluß der Darwinschen Entwicklungslehre stehenden Moralphilosophen, deren Moralsysteme den relativen Wert, das Fließende, das allmähliche Werden und Sichumbilden der sittlichen Begriffe betonen und das Prinzip der Anpassung an die Lebensbedingungen des Menschen oder der Gesellschaft zum letzten Prinzip der Moral machen. Woran sich die Schwärmerei Nietzsches lehnt, die allein bei ihm übrig bleibt und die er wie eine von ihm entdeckte Uebermoral ausposaunt, die Schwärmerei für Verbesserung der Rasse.

Ohne Zweifel wirken diese Anschauungen gegenwärtig auch in weiten Kreisen bei uns. Aber bei uns ist auf ganz anderem Wege noch die Moral und ihr Verhältnis zur Religion in Angriff genommen, und in einer Weise, die auch tiefere Gemüter für die Lösung der Moral von der Religion begeistert. Die festländische Philosophie hatte ja einen ganz anderen Verlauf genommen. Sie hatte von Descartes an immer die Religion tief gewürdigt. Und nachdem Spinozas im Grunde ganz religiös gedachtes System sowohl Religion wie Moral aufgelöst hatte in eine intellektuale Liebe und Anschauung der inneren Selbstbeziehung und Selbstliebe der ewigen Substanz, baute Leibniz sein geistvoll vielseitiges System auf, in welchem die Ideen der Persönlichkeit, der Weltharmonie, der sittlichen Weltordnung, der Vollkommenheit, sowohl religiös wie sittlich zugleich gemeint sind. Bei beiden sind Ethik und Metaphysik

ganz ineinander verflochten und das Religiöse wird metaphysische Spekulation, die dann von anderen behaglich weitergesponnen wird. — Aus diesem metaphysischen Schlummer weckte Kant, der, von der rationalen Philosophie herkommend, doch auch an der englischen Philosophie, besonders an Hume sich gebildet hatte, die deutsche Philosophie. Zunächst auf dem Gebiete der Erkenntnis. Demgemäß aber entzieht er auch der Ethik die metaphysischen Grundlagen, nicht freilich, um sie auf Prinzipien der Erfahrung zu gründen wie die englischen Moralphilosophen, sondern um in ihr die absolute Autonomie des Willens, die Selbstgesetzgebung der Vernunft aufzurichten und in der Unbedingtheit dieses Sittengesetzes in uns die Freiheit des Willens zu behaupten. Das sind über die Erfahrung hinausliegende Ideen. Dennoch weist er streng die Einwirkung der Religion ab: „Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst um sie zu beobachten. Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug". (Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft Vorrede.) Dagegen wachsen aus der Moral religiöse Ideen als praktische Postulate hervor; nämlich die Unsterblichkeit der Seele, da unser Wille sich dem Sittengesetz nur ins unendliche annähern könne; und die Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen, der die Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur, mit anderen Worten die Befolgung des Sittengesetzes mit Glückseligkeit in einem höchsten Gut als Ziel vereinigt.

Seitdem ist die Autonomie der praktischen Vernunft gleichsam ein Axiom der Ethik geblieben, wenigstens insofern als ein Sittengesetz sich als solches in uns ausweisen muß. Die Moral erscheint als ganz selbständig im sittlichen Urteil, wie im sitt-

lichen Antrieb. Aber während Kants erhabene strenge Sittenlehre, deren Wurzeln trotz ihrer Sprödigkeit gegen die Religion tief in der christlichen Ethik liegen, nur in der reinen Form des Sittengesetzes sich gleichsam sonnte, allen Inhalt, alle Zwecke hinter sich lassend, um nichts einzumengen was die Neigung ins Spiel brächte, und nur die reine Vernunftthätigkeit zu behalten, hat die folgende Bewegung der ethischen Theorie doch überall einen universellen Inhalt der sittlichen Thätigkeit zu gewinnen gesucht. Und dabei sind dann wieder unwillkürlich mehr oder weniger religiöse Auffassungen hereingekommen. So wenn die sittliche Thätigkeit bei Fichte als die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung erscheint, oder bei dem ursprünglich der Religion, als dem Wünschen und Beten wo das freie Wollen fehlt, sehr abgeneigten Hegel als Weltwille, der die absolute Vernunft objektiviert, die Gottheit in der Menschheit entfaltet. Der von Hegel ausgegangene Feuerbach freilich hat in vollem Gegensatze alle Religion in Anthropologie umgesetzt und auf materialistischer Grundlage eine Ethik der Liebe aufgebaut. Schleiermacher scheidet zwischen philosophischer und religiöser Ethik; jene stützt sich auf das, was zum Begriff Mensch gerechnet wird, und macht Anspruch auf allgemeine Gültigkeit; diese stützt sich auf dasjenige im Menschen, was ihn zum Christen macht und bindet den Christen; die philosophische Ethik beschreibt das Wirken der Vernunft auf die Natur und schließt hier das Religiöse als ein besonderes Gebiet ein; die religiöse, die christliche Sittenlehre ist Beschreibung der christlichen Handlungsweise, sofern sie auf den Erlöser zurückgeht, aus dem Bewußtsein der Erlösung, der durch den Erlöser vermittelten Gemeinschaft mit Gott, entsteht, in welchem der Gegensatz zwischen Vernunft und Natur sich als Gegensatz zwischen Geist und Fleisch wiederholt; beide, die philosophische und die religiöse Ethik können sich inhaltlich nicht widersprechen.

Diese Doppelseitigkeit schiene ja nun allen Ansprüchen zu genügen. Aber in Wahrheit befriedigt sie doch die Gemüter nicht, die sich entweder auf die eine oder auf die andere Seite

stellen. Und wenn sie auch in der Hand dessen, der moralisch auf andere wirken will, ein willkommenes Mittel sein mag, ja wenn auch derselbe Mensch bei verschiedenen Gelegenheiten hier die eine, da die andere Betrachtungsweise vorwalten lassen wird, so wird doch keiner beide Betrachtungsweisen als moralisch-gleichwertig schätzen, und jeder will im Grunde nur eine oberste Moral haben. So hat denn Schleiermacher hiermit kaum rechte Nachfolge gefunden. Die theologischen Ethiker gehen von der Thatsache des christlichen Bewußtseins aus und sehen somit das Sittliche auch in unmittelbarer Verbindung mit dem Religiösen. Rothe, der aus dem reinen Denken des religiösen Menschen Gott und die Welt und den ganzen moralischen Prozeß konstruiert, beschreibt diesen als aus der Hand des Schöpfers hervorgehend in den zwei Parallelen: des Sittlichen, des Geistwerdens, und des Religiösen, des Gottebenbildlich- und Gotterfülltwerdens. Die Philosophen aber schieben meistens das Religiöse beiseite. Die einen, die dem Rufe: „Zurück zu Kant" folgten, und die idealistische Richtung vertreten, thun es, sofern sie sich überhaupt der praktischen Philosophie zugewandt und nicht mit der theoretischen begnügt haben, aus dem Interesse, die Autonomie und Selbstgenugsamkeit des Moralischen zu wahren, wobei allerdings diese Autonomie, wie bei Kirchmann, in die barste Heteronomie des Gehorsams gegen die staatliche Autorität umgeschlagen ist. Die anderen, die mehr unter dem Einfluß der empiristischen Philosophie stehen und induktiv die sittlichen Thatsachen festzustellen suchen, thun es aus einer Abneigung gegen alles Metaphysische, und weil die religiöse Herleitung ihnen zu formalistisch erscheint. Man findet freilich gerade unter den letzteren auch freundlichere Wertschätzung, ja Betonung der Religion als Trägerin der Moral, so bei Wundt, dem die Religion der Glaube an das Ideal ist, auch bei Paulsen. Und auch bei jenen anderen tauchen ethische Theorien auf, die der Religion doch irgend eine bestimmte Stelle anweisen; so wenn K. Laßwitz in der „Nation" (1896 Nr. 27—29) in warmer und tiefer Würdigung die Religion als das Vertrauen be-

schreibt, daß das sittliche Streben nicht vergeblich ist, (vgl. auch Paul Natorp: „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität"), oder wenn Otto Stock (Lebenszweck und Lebensauffassung 1897) die Religion als die gemütvolle Antizipation der Lösung der unendlichen sittlichen Aufgabe bezeichnet, deren voller sittlicher Ernst freilich erst in der Philosophie sich verwirkliche.

Aber im ganzen herrscht doch das teils vornehme, teils leidenschaftliche Bestreben vor, die Religion fernzuhalten, die Moral als Domäne der Philosophie in Anspruch zu nehmen, und wo man freundlicher über sie denkt, weiß man doch aus der Religion nicht recht etwas zu machen, es ist keine große und herzhafte Anschauung. Und so ist das Resultat der doch durch viele Kanäle fließenden Einwirkung der philosophischen Bewegung auf den Geisteszustand der breiteren Schichten dieses, daß trotz des religiösen Jugendunterrichtes und trotz der fortgehenden Thätigkeit der Kirche man sich zwar die Hülfe der Religion im moralischen Leben gefallen läßt, sie dennoch aber eigentlich als Fremdkörper empfindet und nach Kräften wieder entfernt. Und dazu nun eine breite, vorwärts dringende, überhaupt religionsfeindliche Bewegung. So erscheint in der That die Menschheit gegenwärtig in einer Spannung durch die Frage, ob zur Moral noch Religion vonnöten ist, oder ob sie ganz selbständig und religionslos dahinschreiten soll. Es erscheint von dem höchsten Interesse, hier eine klare Lösung und durch diese eine feste Haltung zu gewinnen. Und zwar: bald will es scheinen, daß es von der größten Wichtigkeit sei, die Moral selbständig zu machen und unabhängig von den Glaubensgemeinschaften sie zu pflegen, weil sonst alle jene der Kirche und der Religion entfremdeten Kreise in Gefahr sind, mit der Religion auch den Zusammenhang mit dem ethischen Leben zu verlieren; bald fühlt das religiöse Gemüt sich empört, daß man der Religion das wichtigste Lebensgebiet nimmt, sie zu einer gleichgültigen Sache zu machen und als Aschenbrödel der modernen Kultur in einen Winkel zu drängen und das Ethische selbst zu entleeren scheint. Und so sucht die Menschheit Antwort auf unsere Frage.

Die Fragestellung.

Ist eine religionslose Moral möglich?

so lautet unsere Frage; und so allein darf sie gestellt werden. Nicht nach der Herrschaft der Kirche, einer kirchlichen Satzung oder eines Dogmas wird hier gefragt, sondern allein, ob Moral unabhängig von der Religion bestehen kann. Für viele Leute mag der Gegensatz religiös und religionslos sich mit dem anderen decken: kirchlich und von der Kirche losgetrennt; für sie handelt es sich also darum, ob Moral auf anderem Wege fortgepflanzt und erhalten werden kann, als auf dem Wege kirchlicher Vorschrift und Lehre und in den Anschauungen, die ihre Festlegung in den kirchlichen Bekenntnissen gefunden haben. Hier aber wird nach dem gefragt, was in den Tiefen des Gemüts vor sich geht, nach der Verbindung, welche Moral und Religion da wo ihre Wurzeln liegen eint, ob sie statt hat und wie weit, ob Religion als Erfahrung des Gemüts Moral aus sich erzeugt oder zu ihrem Bestand notwendig ist. Nun lebt die Religion zwar nicht allein in der ungleichmäßig fließenden Gemeinschaft von Person zu Person, sondern, was die meisten von der Philosophie Beeinflußten ungern zugestehen, sie bildet sich auch eine gleichmäßig geformte, organisierte Gemeinschaft; und diese hat eine wesentliche Bedeutung für ihren Bestand und ihre Fortpflanzung, also auch, falls die Untersuchung die Zusammengehörigkeit von Moral und Religion ergeben sollte, für den Bestand und die Fortpflanzung dieser religiösen Moral. Und so wird unsere Untersuchung, wenn sie zu jenem Resultat kommen sollte, auch die Notwendigkeit einer Mitwirkung der Kirche zum Gedeihen der Moral ergeben. Aber dieser Punkt ist hier doch ganz nebensächlich. Nach tieferer, heiligerer Wahrheit dürstet uns, wir wollen die Moral fragen: woher stammst du? von Menschen oder von Gott? bist du eine Erscheinung nur aus der Erde Stoff oder ein Königskind vom

Himmel? deine Hoheit, deine Herrlichkeit, woher nahm sie ihren Flug? kannst du leben ohne den Lichtglanz der Religion, oder woher sonst leuchtet dir das Antlitz?

Nun beachte man aber wohl, daß die Begriffe „religös" und „religionslos" und so auch die ganze Frage bald sich weiten, dehnen, bald sich zusammenziehen, eine gewisse Elastizität haben. Denn die religiöse Bestimmung der Moral, nach deren Bestehen oder Nichtbestehen, Recht oder Unrecht, gefragt wird, kann dem Grade und der Art nach mannigfach verschieden aufgefaßt werden. Der Scholastiker etwa erkennt nur dort religiöse Moral an, wo sie der geoffenbarte Wille Gottes ist, wo die Religion die gesamte Moral nach Inhalt und Form erst mitteilt. Dem Theologen, der ein Bekenntnis niederlegte in der so weit verbreiteten kleinen Schrift „Im Kampf um die Weltanschauung", erzeugt die Religion nicht den Inhalt der Sittlichkeit, sondern bringt ihn nur in seinen richtigen Zusammenhang mit dem Unendlichen und verkündet ihn als den Willen des Höchsten. Wieder andere nehmen etwa nur einen befruchtenden Einfluß der Religion an, daß sie der Moral gewisse Ideen zuführe. Von anderer Seite her wird die Sache betrachtet, wenn etwa ein religiöses Vertrauen die Moral fördern oder geradezu der Religion erst die Kraft der Erfüllung der Sittengebote geben soll. Alle diese verschiedenen Bestimmungen und ähnliche ordnen sich nach zwei großen Gesichtspunkten, nämlich ob die *Begründung* der Moral in der Religion zu suchen, und ob die *Kraft* der Moral aus der Religion zu entnehmen sei. Sodaß unsere Frage: „ist eine religionslose Moral möglich?" sich in die *beiden Fragen* spaltet: „kann das Sittliche nach Form und Inhalt genügend *hergeleitet* werden ohne Religion, ohne ihre Ideen?" und: „kann das Sittliche *erfüllt*, zur Wirklichkeit gebracht werden ohne Religion, ohne ihre Kraft?" Auf beide Fragen wird aus unserer Untersuchung eine Antwort sich ergeben müssen. Darnach verengert oder erweitert sich auch der Begriff religionslose Moral. Wenn beispielsweise diejenige Auffassung richtig sein sollte, wonach die Verbindung der Religion mit der Moral allein darin be-

steht, daß diese zur leichteren und kräftigeren Erfüllung der Sittengebote der Religion bedarf, so wäre die Moral nicht völlig religionslos nach dem zweiten Gesichtspunkt, den wir aufstellten; wohl aber nach dem, was wir ihre Begründung nannten. Andererseits hat es auch Theorien gegeben, so in der englischen Philosophie, welche die Sittengebote als durch die Religion gegeben, geoffenbart ansahen, wenn auch nicht allein durch sie, welche also insofern eine religiöse Begründung der Moral annahmen, nun aber bei der Ausübung des Sittlichen das Band zur Religion hin gänzlich lösten und nur menschliche Erwägungen und Antriebe wirksam sein ließen, ja sogar eher schädliche Einflüsse von der Religion her befürchteten, falsche Beweggründe, verkehrte Antriebe von seiten einer abergläubischen Religion. Wo einem nun weder die eine noch die andere Verbindung mit der Religion als einzige genügt, da wird man auch jene Auffassungen als Behauptung einer religionslosen Moral verwerfen. Völlig religionslos wäre sie dann, wenn weder ihre Begründung noch ihre Kraft von der Religion eine Förderung empfinge. Ob nun eine in absolutem oder in vermindertem Grade religionslose Moral möglich ist, ob sie nach ihrem vollendeten Wesen hinreichend begründet werden und ob sie sich hinreichend verwirklichen, den Willen genügend in Bewegung setzen kann ohne Religion, — das ist unsere Frage.

Hierbei wird es von Nutzen sein, zunächst uns zu vergegenwärtigen, welche Antwort die Geschichte erteilt, welches Bild von der Entwicklung des Sittlichen diese gibt. Wobei wir nicht außer acht lassen, daß manche Erscheinungen der Geschichte, wie sie sich uns darstellen, zufällig sein können, nicht notwendig; und daß daher die Geschichte keine absolute Antwort erteilt, nur in eingeschränktem Sinne eine Frage entscheiden kann.

Das geschichtliche Werden des Sittlichen.

Hier lautet unsere Frage so:

Ist die Moral, ist das sittliche Bewußtsein auf religiösem oder auf religiös indifferentem Wege entstanden?

In seiner Erörterung gegen Tolstoy beruft sich Gizycki darauf, daß Theodor Waitz in seiner Anthropologie der Naturvölker (I. Teil, 2. Aufl., S. 323 f.) sage: „Es ist nicht zu leugnen, daß bei den Völkern der niedrigsten Bildungsstufen die Religion im Grunde weiter nichts ist als ein sehr ausgedehnter Gespensterglaube; aber man wird sich hüten müssen, das religiöse Element, welches unzweifelhaft darin enthalten ist, zu verkennen. Sittliche Vorstellungen pflegen mit den religiösen Ansichten ursprünglich gar nicht in Verbindung zu stehen. Es mag genügen, hier anstatt vieler Beispiele nur das eine der Kamtschadalen zu nennen, denen einzig die Uebertretung ihrer abergläubischen Gebräuche als Sünde gilt. Kohlen mit dem Messer spießen, Schnee von den Schuhen mit dem Messer abschaben und dergl. halten sie für großes Unrecht und leiten die Krankheiten als Folge davon ab, während die größten Laster ihnen als unverfänglich erscheinen. Die sittlichen Vorstellungen entspringen aus einer wesentlich anderen Quelle als die Religion; beide treten überhaupt erst auf einer höheren Kulturstufe des Menschen in irgend eine Beziehung zu einander". Dieses Beispiel beweist aber für die Selbständigkeit der Moral noch nichts. Vielmehr, wenn die gröbsten Laster den Kamtschadalen als unverfänglich erscheinen, so ist das ein Zeichen, daß bis dahin bei ihnen überhaupt noch nicht das Sittliche sich entwickelt hat, während eine gewisse Religion schon bestand. Nun wäre es denkbar, daß sich die sittlichen Vorstellungen aus den schon vorhandenen religiösen entwickelt hätten; und das wäre insofern wahrscheinlich, als ja in diesen schon das Gefühl

einer Verpflichtung, irgend einer, lebhaft gegeben ist, nämlich in der angstvollen Beobachtung jener abergläubischen Gebräuche.

Daß so der Weg der Entwicklung in der That gewesen sei, will ich nicht ohne weiteres behaupten. Aber etwas anderes gibt die Geschichte an die Hand, worauf Wundt in seiner Ethik wiederholt hinweist: Die Sitten zeigen in ihren Anfängen, da wo sie gebietend auftreten, fast überall eine Verbindung mit Kultushandlungen. Die Nahrung wurde durch Feuer bereitet; dieses aber, als eine göttliche Kraft gedacht, forderte seine Bewahrung als eine religiöse Pflicht und machte den Herd zum Heiligtum und das Mahl zu einem Opfermahl. Das Haus, bestimmt den Menschen zu schützen, wurde selbst unter den göttlichen Schutz gestellt, seine Aufrichtung war mit Kultushandlungen verbunden, das Haus ist ein Sitz der Götter. So findet auch wer in dieses Haus eintritt Schutz, er findet den Hausfrieden; selbst der Feind wird dadurch zum Schutzbefohlenen, der hostis zum Gast, jenes lateinische und dieses deutsche Wort ursprünglich dasselbe Wort. Selbst das Bestreben, das Haus, den Herd oder sich selbst in Kleidung oder Bemalung des Körpers zu schmücken, hat seine Wurzel, wenigstens eine seiner Wurzeln, in dem Bestreben, den Göttern zu gefallen. Der Naturmensch pflegt allem, was für ihn ein Gegenstand höherer Wertschätzung ist, die religiöse Weihe zu geben. Und da aus den Regeln der Sitte sich allmählich Rechtsakte entwickelten, so wurden auch diese mit religiösen Anschauungen und Gebräuchen umgeben, wie z. B. die Mannbarkeitserklärung der Jünglinge; Rechtsgebote und Rechtsverhältnisse wurden unter den Schutz der Götter gestellt; der patriarchalische König hatte gesteigerte priesterliche Funktionen (vgl. Abraham, Melchisedek), und der über die Geschlechtsverbände sich erhebende despotische Herrscher wurde zum Abkömmling der Götter. Auch ganze Rechtssatzungen, Verfassungen wurden als göttlich überliefert betrachtet; Numa empfängt seine Gesetze durch die Nymphe Egeria. Die Beteuerung blieb immer eine gottesdienstliche Handlung, der Eid. Teils mochten die Sitte und die sittlichen Anschauungen aus den religiösen Vorstellungen

und Handlungen erwachsen, wie die Pietät gegen die alt und schwach gewordenen Eltern aus dem Ahnenkultus, dem Kultus der Toten, der furchtsamen Verehrung der Gespenster. Teils mochte man, was einen anderen natürlichen Entstehungsgrund hatte, wie die Errichtung der Wohnung, einer sozialen Ordnung, unter den Schutz der Götter stellen und dadurch weihen, sodaß hier allerdings die Wertschätzung der Sache schon der religiösen Weihe in gewisser Weise vorausgeht, jedoch in dieser sich erst vollendet und sicherstellt. „Denn keine Motive gibt es, die mit den Wirkungen es aufnehmen könnten, welche der Kultus und die an ihn geknüpften religiösen respektive abergläubischen Vorstellungen auf den Naturmenschen ausüben".

Dazu kommt nun, worauf schon der hier mehrfach wiederholte Ausdruck „unter den Schutz der Götter stellen" hinweist, daß sich schon in den Naturreligionen, besonders auf der mythologischen Stufe, die Idee der Vergeltung, göttlicher Strafen und göttlicher Belohnungen für menschliches Thun, entwickelte, und hierin schon der Glaube an eine Art sittliche Weltordnung hereinragt; sowie daß die Götter, anthropomorphisch ausgebildet, zugleich doch als Vorbilder menschlicher Tüchtigkeit, somit in gewissem Sinn als sittliche Ideale verehrt wurden. Hierdurch erhalten die Gebote der Sitte und des Rechts nicht bloß eine höhere Weihe, sondern starke innere Motive sie zu befolgen, auch gegenüber starken Hinderungsgründen von seiten anderer Menschen; die Götter, die Schützer und Rächer des Rechts und der Tugend, werden des Menschen Helfer gegen menschliche Bosheit und Gewalt. „Und so erscheinen denn Sitte, Recht und religiöser Kultus in ihren Anfängen innig verschmolzen, und alle Sittengebote tragen ursprünglich den Charakter religiöser Gebote". (Wundt, Ethik, 2. Aufl., S. 99.).

Diese Gebiete haben sich zwar später bis zu einem gewissen Grade getrennt. Recht und Sitte treten bei sich entfaltendem menschlich-sozialem Leben selbständiger auf. Aber die Religion hat doch nicht auch ihrerseits die den Rechtsnormen zufallenden Pflichtgebote als fremdartig von sich ab-

gewiesen, sondern den Inhalt dieser wie aller sittlichen Pflichtgebote auch mehr oder weniger als Bestandteil religiöser Pflichtgebote betrachtet. Dies ist vor allem der Fall gewesen in dem geistigen Leben des Volkes, das als das eigentlich religiös begabte der alten Welt gelten kann, im Volke Israel. Zwar zeigt Wellhausen, daß auch dieses Volk zuerst seinen Staat gegründet hat, bevor es für seine Kirche besorgt war. Aber dieses ganze Staatsleben selber war ihm von Anfang an eine Schöpfung seines Jahve. Und wenn dann die Propheten für des Volkes Erneuerung sich abarbeiteten, so war es der Eifer des Herrn der sie verzehrte, und eine geläuterte Gottesidee die sie begeisterte. Je länger, desto mehr gab es in jenem Volke nur noch religiöse Moral. Kein Volk hat wie dieses den Vergeltungsgedanken bei sich ausgebildet, wenn es ihn auch fast nur auf das diesseitige Leben bezog. Keins so alle Sitten- und Rechtsgesetze geradezu als Gebote Gottes heilig gehalten; das „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" und das „Du sollst, denn ich bin der Herr" beherrscht am Ende sein ganzes Denken. Das sank im theokratischen Gebilde der nachprophetischen Zeit ins Statutarische und Kleinliche herunter. Allein das lag nicht an dem religiösen Charakter der ganzen Lebensauffassung, insbesondere der Moral, sondern die Gründe liegen in der Geschichte dieses Volkes, das aus einer Unterdrückung in die andere wanderte, in seiner Armut an allgemeiner geistiger Kultur, und in dem von Anfang an vorhandenen immer starrer sich entwickelnden dualistischen Standpunkt seiner Lebensrichtung, wobei nicht bloß der Moral die Autonomie, sondern auch der Religion alle Freiheit abhanden kam. Eben dieses wurde aber in diesem selben Volke wiedergewonnen und dennoch die absolute Durchdringung der Moral von der Religion festgehalten oder erst vollendet: im Christentum.

Was man auch von einer in sich gleichen, einheitlichen Selbstgesetzgebung der Vernunft lehren mag, so bleibt es doch sicher, daß auch diese ihrem Wesen nach einheitliche Moral dennoch ihr vollendetes Wesen nur in Absätzen entwickelt hat, und daß in gewissen Perioden wenn nicht eine neue Moral, so doch

eine neue und vertiefte Entfaltung der Moral stattgefunden hat. So ist das Christentum zugleich eine solche neue Entfaltung der Moral wie wir meinen zu ihrer prinzipiellen Vollendung. Und so erhebt sich auch hier wieder die Frage: ist dieſe weitere und vollendete Entfaltung der Moral auf religiöſem oder auf religiös indifferentem Wege geſchehen? Wenn wir in das Gemüt Jeſu uns hineinverſetzen, wie ſeine Worte uns Anleitung geben, ſo müſſen wir ſagen: auf dem erſten Wege iſt es geſchehen, auf religiöſem. Zwar hat Jeſus vielleicht viel mehr ſein Wirken nach der anderen Seite gerichtet, die Religion ganz und gar ſittlich zu machen, anſtatt die Moral religiös. Denn der prieſterlichen und phariſäiſchen Verbildung gegenüber ſeufzte das Menſchengemüt nach der Wahrheit und Freiheit, die mit der ſittlichen Erfüllung der Religion gegeben iſt. Den religiöſen Charakter der Moral zu betonen, lag weniger äußere Veranlaſſung vor. Aber fortwährend atmet in dieſem Gemüte, in ſeinem Leben und in ſeinen Worten, die Sittlichkeit die reine Luft der Religion, der Gemeinſchaft mit Gott. Das Wort, welches aus ſeiner Kindheit berichtet wird, bezeichnet den Ausgangspunkt ſeiner Geſinnung, ſeines Verhaltens: „Wißt ihr nicht, daß ich ſein muß in dem, was meines Vaters iſt?“ Mit der Entfaltung ſeiner herrlichen, ſittlichen Anſchauung iſt immer der religiöſe Geſichtspunkt unmittelbar verbunden: „ſie werden Gott ſchauen“, „ſie werden Gottes Kinder heißen“, „auf daß ihr Söhne ſeid eures himmliſchen Vaters“, „ihr ſollt vollkommen ſein, wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt“. Auch der Vergeltungsgedanke iſt wirkſam: „es wird euch im Himmel wohl belohnt werden“, wo jedoch der Himmel weniger das jenſeitige Leben bezeichnet als die Herrſchaft alles Himmliſchen, Göttlichen in den Gemütern; es heißt ἐν τοῖς οὐρανοῖς, nicht ἐν τῷ οὐρανῷ; es iſt die immanente Vergeltung des Guten. Ueberall iſt es zugleich eine erhöhte religiöſe und ſittliche Anſchauung. Es mag vielleicht auffallen, daß hier überall das Göttliche als Ideal, als Vorbild und als Ziel erſcheint, nicht als vorſchreibende Willensmacht. Aber das iſt eben die neue Freiheit des ganzen Bewußtſeins, in der die

Gottheit nicht als etwas Fremdes, Fernes empfunden wird, und überall auch das Sittliche von einem Sein, dem Gemeinschaftsgefühl mit dem Ewigen, ausgeht, ohne durch ein kaltes „du sollst" niedergedrückt zu werden. Doch ist es selbstverständlich, daß dieses vorbildliche Sein, in dem das Gemüt lebt, nach dem es strebt,auch das absolut verpflichtende Sollen ist; denn „das Gesetz soll nicht aufgelöst, sondern vielmehr erfüllt werden", und in ihm spricht „der Wille", freilich nicht eines göttlichen Herrn nur, sondern „des Vaters im Himmel". So ist es gewiß ein Wort, wenn nicht aus Jesu Mund, so doch aus seinem Geist: „Meine Speise ist die, daß ich thue den Willen deß, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk". —

So war auch bei der jungen Christenheit, besonders auch soweit sie von dem Apostel Paulus für seinen Herrn gewonnen war, das religiöse und sittliche Leben ganz ineinander verflochten. Aus der Erneuerung des religiösen Lebens, aus der Erfahrung der göttlichen Gnade erwuchs sogleich ein neues sittliches Leben als Gabe Gottes, als Entfaltung des göttlichen Geistes im Menschengeist, alle Tugenden die Frucht des göttlichen Geistes. Oder auch, das ganze sittliche Leben war die Nachfolge Christi, die Durchdringung mit seinem Sinn, die Erfüllung seines Gesetzes der Liebe, war Gegenliebe für die erfahrene göttliche Liebe. Eine ganz neue sittliche Gesinnung strömte hervor aus dem neuen religiösen Quell, dem Bewußtsein der Erlösung. Neue sittliche Ideen, die allergrößten, schossen wie Strahlen empor, als die ihrem Erlöser ergebenen Gemüter den Unendlichen als ihren Vater und den Himmel als ihre Heimat in sich erfaßt hatten.

Zwar ist diese großartige Freiheit der Religion wie der Moral in ihrer völligen Einheit keineswegs bewahrt geblieben, sondern von der statutarischen Autorität der Kirche oft überschüttet und erdrückt gewesen; und dabei ist dann allemal die Moral zu kurz gekommen, so daß es eine naturgemäße Reaktion war, wenn nun von philosophischer Seite her immer wieder der Versuch gemacht wurde, sie ganz der Religion zu entziehen. Aber in ungetrennter Einheit traten beide immer wieder in

dem Bilde der Person Christi den heranwachsenden Geschlechtern vor Augen und erzeugten so, was an Idealität, an erdenfreier, heilig-warmer Gesinnung die Gemüter durchglüht hat durch die Jahrhunderte her.

Was lehrt nun dieser Blick in die geschichtliche Entwicklung? Dieses: Das Sittliche ist nicht auf religiös indifferentem Wege entstanden; doch kann man auch nicht einfach das Entgegengesetzte behaupten, nämlich: nur auf religiösem Wege; vielmehr:

1. Hier liegen zwei Gebiete von wenigstens relativer Selbständigkeit vor. Die Religion war schon, ehe noch von einer eigentlichen Sittlichkeit die Rede war; und die Sittlichkeit wuchs jedenfalls nicht bloß aus religiösen Gedanken hervor, sondern ihr sachlicher Inhalt ergab sich vor allem aus den Beziehungen der Menschen zu einander.

2. Immer aber sehen wir eine gewisse Verbindung zwischen beiden, oder bei zeitweiliger Trennung oder eigentlich nur Lockerung des Bandes beide wieder zu einander streben und dann eine tiefere Verbindung eingehen.

3. Die großen Perioden der Entwicklung des Religiösen wie der des Sittlichen fallen zusammen, je höher die Stufen dieser Entwicklung sind, um so mehr. Die Prophetie, das Christentum, die Reformation sind Zeiten zugleich des religiösen wie des sittlichen Umschwungs. In schwächerem Grade gilt das auch für die Umbildung des griechischen Geisteslebens, die durch die beiden Namen Sophokles und Sokrates bezeichnet werden mag; bei jenem wie bei diesem ist es eine tiefer empfundene Stimme der Gottheit, welche neue moralische Anschauungen erzeugt oder stützt.

So läßt sich also vermuten, daß zwischen Religion und Sittlichkeit eine nahe Verwandtschaft besteht, daß, wenn es auch noch dahingestellt bleibt, ob die eine die Wurzel der anderen ist, und welche von beiden, — doch zwei Gebiete hier vorliegen, wo entweder beide nicht ohne einander, oder das eine von beiden nicht ohne das andere existieren oder nicht gedeihen kann. Die Sittlichkeit *war* wenigstens einmal in dieser Lage,

in ihrem Anfang, sie lehnte sich an die Religion an, erhielt von da her ihren tieferen Wert und ihren Halt. Und man kann weiter erwarten, daß diese ursprüngliche Einheit trotz zeitweiliger scheinbarer Trennung auf höheren Stufen immer durchgreifender sich herstellt und auf einer letzten Stufe die Moral ganz und gar religiös bestimmt sein wird.

Dies läßt sich vermuten. Doch kann das auf geschichtlichem Wege nicht entschieden werden. Denn es ließe sich auch denken, daß das geschichtlich Zusammengehende doch begrifflich, seinem Wesen nach, nicht zusammengehörte, vielleicht auch am Ende der Entwicklung sich thatsächlich lösen müßte. Daher werden wir nun zu der begrifflichen Erörterung gedrängt, in die wir nur die Erinnerung an obige drei aus der Geschichte beweiskräftig sich ergebenden Punkte mitnehmen.

Wir schicken der eigenen Auseinandersetzung vorauf eine:

Allgemeine Kritik der Theorien von einer religionslosen Moral.

Solche sind die meisten philosophischen Theorien, namentlich in der Gegenwart.

Sie gehen alle von dem Gegensatze gegen eine starre theologische Theorie aus, welche alle Moral aus rein religiösen Vorschriften, aus einem geoffenbarten unbegreiflichen Willen Gottes herleitet, so daß alle Herleitung aus Vernunft oder irgend etwas Menschlichem sich erübrigt, — so die scholastische Theologie; und aus dem Gegensatze gegen die theologisch-utilitaristische Lehre, welche sie herleitet, in Verbindung mit dieser ersten Auffassung — zugleich aus religiösen Zwecken, nämlich die dadurch erhoffte, daran als Lohn geknüpfte Seligkeit zu erlangen. Durch jenes wird die innere Wahrheit des moralischen Gesetzes, durch dieses die innere Wahrheit des moralischen

Verhaltens in Frage gestellt. Also geschieht der philosophische Gegensatz ganz mit Recht. Aber nicht mit Recht geschieht, daß die philosophische Kritik sich so naiv einseitig immer mit diesem in Wahrheit nicht christlichen sondern vorchristlichen und innerhalb der Kirchengeschichte prinzipiell doch wieder durch die Reformation überwundenen Gegner herumschlägt; durch die Reformation sage ich, denn diese geht so durchaus vom Glauben, von der Betonung des guten gnädigen Willen Gottes aus und kennt kein Verdienst und kein Handeln für Lohn, sondern nur Dank und Liebe und freies Wirken des Geistes in uns.

Jenem nun in einer gewissen Donquixoterie beharrlich vorgestellten Gegner gegenüber gehen die philosophischen Systeme, die wir hier im Auge haben, von dem ethischen Interesse aus, und wollen eine reinliche Trennung der beiden Gebiete der Moral und der Religion, und behaupten, daß die Moral nicht allein ohne Religion begründet und verwirklicht werden könne, sondern ohne sie zum mindesten begründet werden müsse, um volle wahre Moral zu sein. Darin sind die empiristischen und die aprioristischen Theorien einig.

Die empiristischen Theorien lassen die Moral hervorgehen aus verständigen Erwägungen über das, was dem Menschen, dem Einzelnen oder der Gattung zusagt, oder aus natürlichen Gefühlen des Egoismus und der Sympathie, die notwendig sich im Menschen entwickeln und die nun auch verständig geleitet werden müssen, um das größtmögliche Glück der Einzelnen und der Gesamtheit zuwege zu bringen. Die moralischen Gesetze werden hier gleichsam als geistige Gesundheitsgesetze aufgefaßt, wie z. B. der Engländer Leslie Stephen Moralität für die Gesellschaft als das bezeichnet, was Gesundheit für den einzelnen Körper sei. Bald ist es mehr das Individuum, bald die Gesellschaft, die Gattung, die im Vordergrund des Interesses stehen; immer aber ist die Formel so: willst du ein Mensch sein und willst du den Bestand der Menschheit nicht schädigen, so mußt du so und so handeln, auch aus freien Stücken, — das ist dann das moralische Handeln. Einen Schritt weiter noch führt die ebenfalls empiristische Ent-

wicklungslehre, die jene Erwägungen und Gefühle des Einzelnen sich zu Instinkten verdichten läßt, welche, wie sie aus den Naturbedingungen der menschlichen Existenz entsprungen sind, auch einen unablöslichen Bestandteil des geistigen Lebens bilden, und als Antriebe, Impulse, im Bewußtsein des Einzelnen auftreten. Die moralischen Gesetze sind also die Gesetze der Erhaltung der Gattung. Insofern haben sie etwas Zwingendes.

In diesen Theorien hat die Religion keine Stelle, wenigstens keine ihr wesentlich zukommende. Sie hat etwa nur in der Vergangenheit den Wert gehabt, schneller die ethischen Forderungen zu vermitteln als die philosophische Erkenntnis, oder durch Vorhaltung eines göttlichen Vorbildes oder der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit die Motive zur Sittlichkeit zu verstärken. Sie mag als solche Stütze und Hülfe der Sittlichkeit auch noch in der Gegenwart eine Weile dienen, ist aber für die Zukunft zum Verschwinden bestimmt; die Stützen und Streben müssen fallen, damit das stolze Schiff der Moral frei vom Stapel laufe. Bei diesem Standpunkt, den ja allerdings sehr viele Leute teilen, ist die Thatsächlichkeit der Religion in der Fülle ihrer verschiedenen Gefühle, z. B. alles das was zum Trost, zum Vertrauen gehört, überhaupt nicht gewürdigt. Und wie steht es mit der Sicherheit der ethischen Forderungen? Deren Allgemeingültigkeit wird allein auf die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch, darauf, daß man ein Mensch sein will, gegründet. Aber hier ist der schwache Punkt: wenn einer kein Interesse an der Gattung Mensch nimmt, sie vielmehr verachtet, wenn einer keinen Wert darauf legt, als Mensch in dem anerkannten Sinne zu gelten, wie dann? So kann man ihn für mehr oder weniger verrückt erklären, an seinem Verstand zweifeln, aber hat man auch ein Recht, ihn schlecht zu nennen? kann man ihm Mißachtung eines unbedingten Sittengesetzes vorwerfen? Vielmehr scheinen die ethischen Forderungen nur hypothetische Imperative zu sein: „wenn du ein Mensch sein willst", nur praktische Vorschriften, nicht Gesetze. Denn die heilige Verpflichtung fehlt im letzten Grunde.

Zur Auffindung des Inhalts der Moral geben unzweifelhaft jene Theorien wertvolle Anweisung; aber die Form des Moralischen, das Gefühl der Verpflichtung verflüchtigt sich völlig oder ist nur in abgeblaßtem Grade vorhanden. Eine Moral, die wirklich nur auf jene Erwägungen und Instinkte sich gründete, würde vielleicht vielfach sehr richtig, sachgemäß, die menschlichen Verhältnisse regeln, aber sie könnte dem tieferen Bedürfnis absolut nicht genügen, ihr fehlte das Prinzip, der moralische Geist, sie wäre eher eine Anweisung als eine Moral.

Die aprioristischen oder idealistischen Moraltheorien dringen tiefer. Kant wollte, ganz im Gegensatz zu der empiristischen Herleitung der Moral aus den Zwecken der Menschen und der Menschheit, den Bestimmungsgrund der Moral in keiner Weise aus dem immer doch zufälligen Erfahrungsinhalt, der das untere Begehrungsvermögen in Bewegung setze, entnehmen, sondern nur aus der Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Neuerdings scheint man auf dieser Seite gegen den Inhalt sich nicht so spröde zu verhalten. Aber man betont doch, daß zu diesem aus der Erfahrung sich ergebenden Inhalt ein ursprüngliches Gesetz im Willen bestehen muß, welches erst die Moral als solche schafft. Von außen kommt nur, was zum Sein gehört und unter dem Müssen steht. Aber aus der ursprünglichen Thatsache, daß das Bewußtsein sich als Vernunft weiß, ergieb sich das Sollen. Die Vernunft will sein und sich behaupten gegenüber allem äußeren Sein und in diesem Sein; sie gibt sich selbst Gesetz aus der Freiheit heraus. Sofern der Mensch Vernunftwesen ist, weiß er, daß die Vernunft in ihm und in allen anderen Menschen Selbstzweck ist. Das ist das ursprüngliche Sittengesetz für ihn und die Gesellschaft. Die Freiheit und Würde des Vernunftwesens ist das oberste Prinzip.

Gegenüber der Religion als Bestimmungsgrund der Moral verhält sich auch diese Richtung ablehnend, aus dem Interesse, die Freiheit, die Selbstbestimmung und also die Würde der Vernunft zu wahren, weil eine Herleitung der Moral, ihrer Verbindlichkeit wie ihrer Kraft, aus Gott als heteronomisch,

als Aufhebung jener Freiheit angesehen wird; oder auch, weil man alsdann die Moral nicht genügend gesichert glaubt, da sie dann auf einem Glauben ruhe, dieser aber seiner Natur nach nur subjektiv sei. Dennoch macht sich hier ein tiefgewurzeltes Bestreben geltend, immer wieder zur Religion hin Brücken zu schlagen. Moral und Religion erschienen hier wie zwei Schwestern, die man getrennt hat und die sich nacheinander sehnen, sodaß auch die Vormünderin der Moral, zu der sich die Philosophie gegenüber der älteren Schwester Religion aufgeworfen hat, nicht umhin kann immer wieder Konstruktionen zu versuchen, welche die beiden Schwestern wenigstens in einem Hause, wenn auch in verschiedenen Stockwerken, vereinigen sollen.

Für Kant ist die Religion nicht die Grundlage der Moral, sondern umgekehrt aus der Moral hervorgegangen als eine beruhigende Antwort auf die notwendig dem Gemüt sich aufdrängende Frage, was aus unserem Rechthandeln herauskomme. Der Glaube an Gott als die Macht, die im Reiche der Vernunft und der Natur gleich herrschend die vom moralischen Bewußtsein geforderte Harmonie zwischen sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit, das höchste Gut, herstellen kann, wird ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Ja, Kant geht in der praktischen Vernunft (1. Th., 2. Buch, 2. Hauptst. 5. Kehrbach S. 150—155) so weit, daß er die Aussage thut, das moralische Gesetz gebiete, das höchste abgeleitete Gut (die beste Welt) zu erstreben, und zu seiner Möglichkeit gehöre die Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Gutes, nämlich die Existenz Gottes; es sei daher moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen, jedoch nur subjektiv notwendig als Bedürfnis, als Glaube, nicht objektiv als Pflicht. Und auf diesem Umwege über das höchste Gut, welches nur von einem moralisch vollkommenen und zugleich allgewaltigen Willen zu erwarten ist, ergibt sich die Notwendigkeit, die sittlichen Pflichten auch als göttliche Gebote anzusehen; an sich selbst jedoch ruht der Grund aller Verbindlichkeit nur auf der Autonomie der Vernunft. — Jene Postulierung einer Harmonie zwischen sittlicher Würdigkeit und

Glückseligkeit kann nun auch so gefaßt werden, daß es zu einem mehr ästhetischen Abschluß der Moral wird, derart, daß das Reich der Sittlichkeit und das Reich der Natur in der Phantasie seine Einigung findet. Oder auch, nicht die sittliche Würdigkeit und die Glückseligkeit, sondern das sittliche Ideal und das thatsächliche sittliche Sein, das doch immer hinter dem Sollen zurückbleibt, — eine Thatsache, worauf Kant das Postulat der Unsterblichkeit gründet — wird zu einer derartigen ästhetischen Einheit oder Harmonie gebracht in der „Freiheit der Gedanken", in der Welt der „reinen Formen", und die Religion ist eben dieser ästhetische Glaube, ein Erleben jener Einheit, ein Erfassen des Ideals in dem von der Phantasie emporgetragenen Gemüte wenn auch nicht in der Wirklichkeit des Lebens; eine Auffassung zu der Schillers Gedankengang gelegentlich neigt. — Von anderer Seite her wird die Religion als eine Kraftquelle für die Moral, oder als eine Gefühlsnotwendigkeit für den Bestand des sittlichen Bewußtseins und aus diesem Bestand sich ergebend, beschrieben, wenn man sie faßt als den Glauben an eine Macht, welche bewirkt, daß das endliche Ich mit seiner sittlichen Aufgabe nicht an den Mächten des Weltgeschehens scheitert, als das Vertrauen, daß unser sittliches Streben nicht vergeblich ist (Laßwitz). Oder wenn die neueste ethische Publikation von Otto Stock (Lebenszweck und Lebensauffassung) es so faßt, daß die Lösung der unendlichen sittlichen Aufgabe, nämlich der Erkenntnis alles Seienden in seiner Totalität, die im Ernste in der Philosophie, in dem rastlos sich bethätigenden Willen zur Wahrheit zur Erfüllung komme, in der Religion als dem Ausruhen in der thatsächlichen Gottesgemeinschaft, in der absoluten Einheit von Sein und Bewußtsein, gemütvoll antizipiert werde, und die Religion als der notwendige Abschluß der unendlichen Aufgabe in der Idee notwendig für die Moral sei, nicht als sie begründend sondern als in sie eingeschlossen.

Allen diesen philosophischen Auffassungen ist gemeinsam, daß das Sittliche, das Sittengesetz, von vornherein feststeht, der eigentliche Ausgangspunkt ist, zu dem die religiöse Auf-

fassung erst hinzukommt, oder von dem aus diese gewünscht oder postuliert wird. Diese Auffassung entspricht aber nicht dem religiösen und sittlichen Thatbestand.

Denn zunächst steht schon der geschichtliche Grund entgegen, daß erweislich die Religion schon da war, als die Sittlichkeit, wenigstens als Vernunftgesetz, noch kaum dem Bewußtsein der Menschheit aufgegangen war; daß ferner die größten sittlichen Ideen, wie z. B. die der Einheit des Menschengeschlechts, aller Vernunftwesen, und die der inneren Freiheit, ursprünglich nicht bloß in religiöser Umkleidung, sondern geradezu als religiöse Ideen, also durch Religion in das Bewußtsein getreten, von ihr erweckt sind. Die Religion ist daher jedenfalls nicht erst ein Ergebnis der Moral, oder eine Hülfshypothese für die Moral. Auch spricht gegen die absolute Selbständigkeit der Moral die offenkundige Thatsache, daß die verschiedenen Religionen auch verschiedene Sittenlehren, verschiedene moralische Gesinnungen mit sich gebracht haben; die pharisäisch-jüdische, die christliche, die mohammedanische Moral sind in der That nicht gleich. Man müßte denn das Verhältnis umdrehen und erklären, daß die verschiedenen moralischen Gesinnungen erst die verschiedenen Religionen aus sich erzeugt hätten, ein Gedanke, der auch in bestimmten Grenzen seine Berechtigung hat, aber völlig unerklärt läßt, daß so viele neue moralische Gebote sofort als religiöse Anforderungen in die Menschheit traten. — Ferner ist es ja unzweifelhaft, daß in dieser idealistischen Lehre gegenüber der empiristischen Herleitung die Moral von einer erhabenen Würde und Festigkeit erscheint; aber wenn nur die Würde der freien Vernunft das oberste Prinzip ist, so entgleitet doch auch hier der Begriff der Verpflichtung; ihrer Unbedingtheit wird gleichsam die Spitze umgebogen. Doch hierauf wird weiterhin noch näher eingegangen werden. Aber das sei noch hervorgehoben, daß, wenn jenes Vertrauen, daß eine unendliche Macht das höchste Gut herstellen werde, oder daß sie die sittliche Aufgabe ermögliche oder gewährleiste, doch nur dann berechtigt ist, wenn die sittliche Aufgabe, das Sittengesetz, von dieser unendlichen Macht selber ausgeht, — und

wenn dieses Vertrauen nun zum Bestehen oder zum Verwirklichen des Sittlichen notwendig ist, dann doch eigentlich jene Selbstgesetzgebung der Vernunft, bei der in keiner Weise der Grund der Verpflichtung in Gott gesucht werden dürfte, ein unvollziehbarer Gedanke ist. Bei der starken Betonung der Unentbehrlichkeit jenes Glaubens, jenes Vertrauens, wie sie z. B. von Laßwitz (in der „Nation") geschieht, erscheint die reinliche Trennung der beiden Gebiete Moral und Religion fast nur noch ein Wort zu sein; die Moral kann nicht zur vollen Verwirklichung kommen ohne Religion, die Religion aber sieht auch das Sittengesetz als in Gott gegründet an. — Im übrigen aber wird in allen diesen idealistischen Systemen die Religion trotz tiefer Würdigung doch einseitig aufgefaßt. Auch das Vertrauen, so wesentlich es ist, insbesondere das Vertrauen beschränkt auf die Ermöglichung der sittlichen Aufgabe, nennt doch nur eine Seite der Religion. Luther sagt im Großen Katechismus ganz uneingeschränkt: „Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten". Dieses uneingeschränkte Vertrauen aber kann doch nicht gedacht werden ohne die Grundlage des ungehemmten Gefühles unbedingter Abhängigkeit, das alles von Gott herleitet. — Andererseits wird in den idealistischen Systemen der Moral eine von vornherein gegebene Klarheit und Festigkeit zugeschrieben, die dem Thatbestand widerspricht. Man lehnt nämlich die religiöse Begründung der Moral auch darum ab, weil sie nur Gegenstand des Glaubens sei, zum Glauben aber niemand gezwungen werden könne; das Sittengesetz aber sei etwas, was ich weiß, was mich objektiv verpflichtet. Allein auch das Sittengesetz ist nicht zu beweisen, und zwingen kann man auch nicht zu moralischer Gesinnung, nur zu Handlungen. So fällt dieser vermeinte Vorrang.

Ein Punkt ist hier noch zu erledigen. Das Sittengesetz erscheint in jenen Systemen immer als in sich geschlossen, als ein und dasselbe. Und das wird auch als wichtig betont: das Sittengesetz sei eins, hier könne Uebereinstimmung von allen gefordert

werden; dagegen die Religion sei als subjektives Gefühl unendlich verschieden. Das hat in dieser starken Gegenübersetzung keine Berechtigung. Denn das Sittengesetz ist in seiner thatsächlichen Verwirklichung in den Menschen ebenso mannigfaltig und verschieden wie die Religion. Nicht bloß die Mohammedaner, die heidnischen Negervölker, jene chinesische Sekte, welche aus Religion Menschen mordet, haben eine andere Moral als wir, sondern auch innerhalb der christlichen Völker gibt sich eine Fülle verschiedener moralischer Anschauungen und Gefühle kund, wie man doch alle Tage sehen und hören kann; man denke nur, um an ein einziges zu erinnern, an die verschiedenen Ehrbegriffe, die so viel Erbitterung gegen einander hervorrufen. Seinem inneren Wesen, seiner Vollendung nach ist allerdings das Sittengesetz das eine und gleiche. Aber das nämliche ist auch von der Religion zu sagen. Selbst wenn man die Religion nur als Gefühl faßt, so werden die einzelnen Gefühlsdispositionen allerdings unendlich verschieden sein, aber das durch alle diese hindurchgehende Grundgefühl der Beziehung auf das Unendliche kann das gleiche sein.

Wenn wir nun nach dieser Kritik anderer Theorien unsere Frage nach der Möglichkeit oder Nichtmöglichkeit religionsloser Moral direkt erörtern, so kommen hier die beiden Begriffe Religion und Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zu einander in Betracht, und es empfiehlt sich daher, von beiden Seiten her unsere Frage in Angriff zu nehmen. —

Beleuchtung unserer Frage durch Bestimmung der Religion.

Unter Religion verstehe ich hier natürlich nicht den gesamten Umfang einer geistigen Erscheinung, wie das Judentum, das Christentum, der Buddhismus. Diese in ihrem Gesamtumfang mit dem Namen Religion bezeichneten Erscheinungen

umfassen ja auch eine ganze Moral, eine Fülle von Sittengeboten, so daß man von christlicher Sittenlehre im Unterschied von christlicher Glaubenslehre spricht. Hier aber handelt es sich um die Frage, wieso die Moral, und nicht zufällig sondern notwendig, mit dem Glauben an Gott, an Götter, an die Gottheit verbunden ist, wie sie in jenen Religionen thatsächlich damit verbunden ist.

Ich verstehe also unter Religion die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott, auf das Unendliche. Dies der allgemeinste, noch sehr weitschichtige Ausdruck. Ich habe damit durchaus noch nicht der Bestimmung vorgegriffen, welcher Art diese Selbstbeziehung ist, ob ein Gefühl oder etwas anderes. Es kommt für unsere Frage auch weniger darauf an, da, selbst wenn die Religion nur als Gefühl bestimmt wird, zwar dann nicht der Inhalt der Sittlichkeit, soweit diese in Handlungen besteht, aus ihr entnommen werden kann, aber durchaus noch nicht die Frage verneint wäre, ob zum vollen Wesen des Sittlichen nicht auch Religion, eben dieses religiöse Gefühl, notwendig sei. Auch wäre doch dieses religiöse Gefühl keinesfalls ohne gewisse Aussagen, Urteile, Werturteile; Achtung und Vertrauen sind solche Gefühlsaussagen. Die scharfe Scheidung der verschiedenen Geistesvermögen, Fühlen, Wollen, Erkennen, welche für die wissenschaftliche Erkenntnis notwendig ist, berechtigt noch nicht, nun gewissermaßen nach einem Schubfachsystem ein ganzes Gebiet, wie die Religion, die Sittlichkeit, auf je ein Geistesvermögen ganz allein zu verweisen, jene auf das Gefühl, diese auf das Wollen. Das Wollen ist nicht unabhängig vom Gefühl; und selbst das sittliche Wollen, wenn man es auch wie Kant von allem Inhalt löst, alle Zwecke davonthut, und nur die reine Form einer allgemeinen Gesetzgebung übrig behält, ist doch auch ein Urteilen und ein Gefühl; wenn Achtung ein Gefühl ist, so ist es auch die Achtung vor dem Sittengesetz, zu schweigen von dem sittlichen Tadel, dem sittlichen Zorn, der Reue. So ist auch die Einfriedigung der Religion in das Gefühl zu eng. Das Fühlen wird nach Schleiermacher, auch wenn es in Bewegung ist, nicht von dem Subjekt bewirkt, sondern kommt nur in dem Subjekt zu stande, und ist

also ganz und gar Empfänglichkeit. (D. christl. Gl. S. 9.) Die Religion, wie wir sie erleben, aber ist doch zugleich ein Aktus der inneren Freiheit, ein Sprung über eine Kluft, ein Glaube, zu dem das menschliche Bewußtsein, das Vernunftbewußtsein gedrängt ist von allen Seiten seines Wesens her, und doch sich auch frei entschließen, erheben muß.

Im übrigen ist die nähere Bestimmung, die Schleiermacher dem religiösen Gefühl gibt, zutreffend und wohl geeignet, den ganzen Inhalt religiöser Erfahrungen zu fassen, nämlich, „daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig" oder, was dasselbe sagen will, „als in Beziehung mit Gott bewußt sind". Denn schon auf den untersten Stufen ist die religiöse Selbstbeziehung des Menschen die Beziehung seiner selbst und des eigenen Lebens auf etwas Unsichtbares, das doch irgendwie über seine Wirklichkeit bestimmend, übergewaltig wirksam ist, auf etwas Ueberirdisches, das jedenfalls über seine Welt hinausragt. Es können auf den niederen Religionsstufen noch sehr beschränkte Vorstellungen sein, so ist es doch immer etwas für den Träger dieser Vorstellungen Unendliches worauf er sich bezieht. Also in irgend einer Weise fühlt sich der Mensch immer schlechthin abhängig. In dieses Gefühl ist aber auch das Vertrauen eingeschlossen. Wie umgekehrt ein vollkommnes Vertrauen auch eine vollkommne Uebergewalt dessen, auf den vertraut wird, voraussetzt.

Wiewohl also die Religion von Anfang an und nach ihrem Wesen die Selbstbeziehung auf etwas Unendliches ist, so ist doch damit nicht gesagt, daß nun auch alle menschlichen Gebiete, alle Seiten unseres Wesens von dieser Selbstbeziehung sofort umschlossen werden. Es kommt nun darauf an, wie viel von sich und seiner Welt der Mensch auf Gott bezieht. Es ist möglich, daß dies nur erst ein kleines Gebiet ist, je wie er innerlich berührt ist, so daß das Uebrige noch gleichsam unter der religiösen Bewußtseinsschwelle bleibt. Vielleicht ist ursprünglich der Mensch religiös angeregt nur auf diesem Berge, in diesem Heiligtume, bei diesem Naturereignis, bei dieser That. Noch heute begegnet es uns, daß wir sehr ver-

schieden innerlich religiös thätig werden bei verschiedenen Gelegenheiten. Nur daß wir das bloß als verschiedenen Stimmungsgrad der Frömmigkeit betrachten, prinzipiell aber alles, uns und unser Leben ganz, schlechthin auf Gott beziehn, wogegen dem Naturmenschen faktisch die unberührten Gebiete noch außen vor blieben. Diese Teilung des Lebens in Bezug auf die Religion hat sich noch weit in die Geschichte der religiösen Entwicklung hinein erhalten.

Auf diesem Auseinanderfallen der Lebensgebiete in Bezug auf die religiöse Selbstbeziehung des Menschen beruht die Möglichkeit, daß Religion und Moral neben einander hergehen können, namentlich sofern die Moral noch nicht tiefer in die Gesinnung verlegt wird, sondern nur die Beziehungen der Menschen zu einander und die persönliche Haltung des Einzelnen in diesem Verkehr regelt. Es ist denkbar, daß sich diese Beziehungen schon bis auf einen gewissen Grad ausbildeten, auch mit gewissen Imperativen, inneren Antrieben, und die Religion sie noch nicht in ihren Arm genommen und mit der Glut ihres Atems erfüllt hatte. Dann wird sie doch andere Gebiete des Menschenlebens auf Gott beziehen. Da bietet sich das ganze natürliche Leben des Menschen, sein physisches Leben in Gesundheit und Krankheit, sein Besitz, sein Schicksal, das Walten der Elemente um ihn; mit dem allen steht er dann vor seinem Gott, sei es, daß er die Gottheit darin walten fühlt und sich ehrfürchtig vor ihr beugt, sei es, daß er sie schützend darüber und dagegen walten sieht und ihren Schutz erfleht. Dann mehr ästhetisch wird die Frömmigkeit angeregt durch den Anblick irgend eines Teiles der Welt, und frühzeitig hat der gestirnte Himmel fromme Gedanken erweckt. Auch die Künste und die Kenntnisse werden als göttliche Gaben erscheinen. Doch setzt dies schon ein gesteigertes Bewußtsein voraus und führt zur Einbeziehung des sittlichen Lebens in das religiöse Bewußtsein hinüber. Endlich drängen sich die Erscheinungen des Todes, die Fragen nach dem Woher und Wohin des Lebens überhaupt auf. Auf diesen Gebieten ist die Frömmigkeit in Bewegung gewesen schon zu einer Zeit, wo wir von einer sittlichen Er-

füllung der Religion noch sehr wenig spüren, darum, weil auf den genannten Gebieten zuerst die Abhängigkeit empfunden wird, die Religion aber in erster Linie das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ist, des Umschlossenseins von einer Allmacht. So abergläubisch für uns ihre Gebräuche aus jener Zeit erscheinen mögen, so hat Max Müller, (Physische Religion) doch nicht ohne weiteres recht, Religion erst von dem Zeitpunkt an zu rechnen, wo sittliche Wirkungen hervortreten. Je weniger nun von den verschiedenen Lebensgebieten eine Religion auf Gott bezieht, mit je geringeren Teilen seines Erlebens der Mensch vor seinen Gott in jenem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, Gebundenheit und doch wieder auch Sicherheit, hintritt, um so ärmer ist diese Religion und innerlich schwächlicher, obschon vielleicht gerade dann im Kultus glänzender, imposanter, pompöser; die Religion herrscht dann mehr, aber sie erfüllt und waltet weniger.

Noch heute sind alle diese Gebiete fortwährend das Feld der Religion; fortwährend fließen ihr hier Quellen ihrer Nahrung, fortwährend ringt sie, hier alles im rechten Licht zu schauen, alles in eine übersinnliche Ordnung einzureihen. Das alles auch ohne Bezugnahme auf die sittliche Aufgabe; nur freilich daß heute der Mensch, der diese seine physische Welt religiös anschaut und behandelt, in ihr mit dem Wertgefühl der eigenen Persönlichkeit, also als eines sittlichen Wesens, steht. So ist beides psychologisch nicht zu trennen, wohl aber in der Analyse des Bewußtseins. Wir werden noch immer durch die allgemein physischen Lebenserscheinungen, sofern sie für uns von Bedeutung sind, religiös angeregt. Freilich durch vieles einzelne und überhaupt durch das einzelne weniger. Vielmehr mit der Weite des Bewußtseins hebt sich die Religion zur Universalität und rückt die ganze Natur als solche in Beziehung zu Gott, die Naturordnung selber und die Gesamtheit unserer Lebensbedingungen sind ihr Gottes Walten. Für das Alltagsleben und für die Wissenschaft ist dann jedes Vorkommnis nur ein Naturgeschehen; wird aber durch irgend einen Vorgang Freude oder Bedrängnis in bedeutsamer Art in uns er-

regt, so sucht die Frömmigkeit das segnende und rettende Walten Gottes, das die weite Welt erhält. Und die Anregung der Frömmigkeit, der Beziehung auf Gott, von der ästethischen Seite her, durch den ästhetischen Anblick der Welt und des Lebens, ist gerade in den späteren Zeiten erst zur Blüte gekommen, so daß z. B. auch ein Kant die Erhabenheit des gestirnten Himmels über uns mit der Erhabenheit des Sittengesetzes in uns in Parallele bringt.

Aber ihr Wesen vollenden kann die Religion erst, indem sie auf das sittliche Gebiet wirkt, indem sie die Beziehungen der Menschen und ihr Verhalten zu einander, am Ende auch das persönliche Verhalten des Menschen für sich, erfaßt. Dazu liegt die Veranlassung wohl auch auf der Seite des Sittlichen selber, sobald es sich mehr entwickelt. So lange nämlich die menschlichen Beziehungen mehr durch herdenmäßig gleichartige Willensimpulse aller sich regeln, ist dieses Sittliche, wenn man es schon so nennen will, mehr selbstverständlich und eben darum dem Bewußtsein noch nicht wichtig. Bei einiger Entwicklung der Individualität wird die Wichtigkeit dieser Beziehungen deutlicher; und alsbald erhebt sich der Wunsch, das Wichtigere davon religiös zu weihen und so selbst erhabener zu machen. Aber vor allem hat die Religion selber den Trieb, das sittliche Gebiet zu erfassen. Einmal weil sie ihrem Wesen nach allumfassend ist, wie das Unendliche, zu dem sie aufschaut, und nichts Wichtigeres im Menschenleben außer sich lassen kann. So lehrt sie zunächst das, was wir heute die sittlichen Güter nennen: die Gemeinschaften der Menschen, Stamm, Volk, Staat, Familie u. s. w., als göttliche Gabe oder Stiftung schätzen und ihre Akte und Thätigkeiten heiligen; und so umspannt sie allmählich das ganze Verhalten der Menschen und hebt es in höheres Licht und vor das göttliche Urteil. Das kann sie umsomehr, weil — und das ist nun das Wesentliche — die Religion etwas in sich hat, was einerseits dem Sittlichen recht eigentlich verwandt ist und erst in diesem seine volle Bethätigung findet, andererseits dem Sittlichen absolut willkommen, diesem gleichsam zum Leben nötig,

wesentlich ist. Das Gefühl der Abhängigkeit von etwas Unendlichem, schließt das Gefühl in sich, daß dieses Unendliche irgendwie ein unbedingtes Recht über den Menschen hat. Das ist die Brücke zu den Imperativen, die in den Beziehungen der Menschen unter einander wirksam sind; auch hier wird ja in den verschiedenen Anforderungen ein Recht geltend gemacht. Und dieses wird nun von dem höchsten Rechte, von dem Recht des Unendlichen über uns, aufgenommen und mit ins Unbedingte erhoben. Denn mit aller und jeder Religion ist ein Gefühl der unbedingten Verpflichtung gegeben, das anfangs vorzugsweise oder noch allein, jedenfalls am heftigsten, die Befolgung der Kultusvorschriften fordert. Aber seinen adäquaten Inhalt findet es erst da, wo ohnehin Anforderungen gestellt werden, also in den sittlichen Beziehungen. Dorthinein ergießt nun die Religion einen Strom von diesem ihrem Gefühl unbedingter Verpflichtung; denn sie ist dessen Quelle. Und sie, die Gemeinschaft mit dem Unsichtbaren nimmt nun auch das Unsichtbare im Menschen, seine Gesinnung, in ihre Macht und erfaßt auch seine Beziehung zu sich selbst, sein persönliches Verhalten. Sie hat den ruhelosen Drang, alles zu erfüllen. Und es ist nicht bloß das Gefühl der Verpflichtung, das sie in alles hineinträgt. Sondern die Götter, die Bilder der Erhabenheit, nun auch zu erhabenen Vorbildern menschlicher Tüchtigkeit und Tugend gestaltend, gibt sie dem sittlichen Bemühen Ideale; und sie breitet ihr wesentliches Gefühl, das Vertrauen, nun auch über seinen würdigsten Gegenstand, das sittliche Streben, die sittliche Persönlichkeit, daß sie gesichert sein sollen im Kampfe der Mächte des Weltgeschehens.

So dürfen wir sagen, die Religion, wie sie im Sittlichen erst ihr Wesen voll entfalten kann, erst die alldurchdringende wird, so hat sie auch den Hauch, der aus dürrem Erdreich Sittlichkeit zu erwecken vermag, sie trägt das Prinzip der Sittlichkeit in sich.

Ein Gleiches wird auch die Betrachtung des Sittlichen ergeben.

Beleuchtung unserer Frage durch Bestimmung des Sittlichen.

Hier macht sich nun geltend, daß, wie oben („Fragestellung") ausgeführt wurde, unsere Frage sich in die zwei Fragen nach der Begründung und nach der Kraft der Moral spaltet. Und so lautet unsere Frage in der ersten Richtung:

1. Kann das Sittliche genügend hergeleitet und in seinem Wesen voll erfaßt werden ohne Religion?

Indem wir nun den Begriff des Sittlichen untersuchen, mögen wir es thun unter den drei Gesichtspunkten: seines begrifflichen Ursprungs oder seines Prinzips, seines Zieles und seiner Art, oder gleichsam nach seinem Woher, Wohin und Wie.

a) Der **begriffliche Ursprung** oder das **Prinzip** des Sittlichen.

Ich verstehe unter dem Sittlichen die Bestimmung des Menschen durch das Sollen. Das Sittliche ist zwar nicht ein Sollen allein, sondern auch ein Sein, ein Werden, ein Prozeß, es ist Gesinntsein; aber doch alles sofern es auf einem Sollen beruht. Das Sittliche hat einen mannigfaltigen Inhalt, nämlich das was werden, was gethan werden soll, und eine diesen Inhalt umspannende gleiche Form, nämlich daß es eben werden soll, das Gefühl der Verpflichtung. Es wird hier besonders das Zweite in Betracht kommen.

Wir brauchen die aus Kants ethischem Standpunkt erwachsene Streitfrage, ob das Sittengesetz ein reines Formalprinzip sei, oder ob es sich unmittelbar auf Inhaltliches beziehe, nur kurz zu berühren. Kants Einschränkung auf das Formale ist einseitig. Wenn er sagt: „Die Moral bedarf gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkür, das ist keines Zwecks, weder um was Pflicht sei zu erkennen, noch dazu daß sie ausgeübt werde anzutreiben; sondern sie kann

gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankommt, von allen Zwecken abstrahieren" (Rel. i. d. Gr. d. r. V., Vorrede; vergl. Prakt. V. §§ 1—4), so zeigt das hinzugefügte Beispiel, daß, wenn einer vor Gericht um wahrhaft zu sein erst nach einem Zweck frage, er hierin schon ein Nichtswürdiger sei, — sehr deutlich, daß für Kant der hier angenommene Zweck ein außerhalb des Sittlichen liegender Zweck ist, der allerdings alles verderben würde. Das ist aber noch kein Grund dagegen, daß alles sittliche Wollen doch einen Inhalt haben, etwas wollen muß. Das bestreitet natürlich auch Kant nicht, er vollzieht nur eine Abstraktion der Form von dem Inhalt, des Wollens von dem Gewollten. Aber wenn dieses zwei Seiten der Betrachtung sind, so sind es doch zwei Seiten in dem einen Sittengesetz selber, er aber nennt nur die Form der allgemeinen Gesetzgebung: das Sittengesetz. Er thut es, um dem Sittengesetz seine Unabhängigkeit von allem empirischen Inhalt zu sichern. Indessen, wenn ich das „du sollst" vernehme, so muß ich doch fragen, da ich doch etwas soll, warum ich eben dieses soll. Mit anderen Worten, die Verpflichtung zu etwas Bestimmtem muß sich aus dem Inhalt des Gesollten, aus dem, was in diesem Sinne Zweck ist, ergeben. Oder das sittliche Sollen und der Inhalt dieses Sollens, das Gute, sind notwendig zusammengehörige Dinge.

Weiter kommt es für unsere Erörterung auf diesen Punkt nicht an. Kants Interesse war bei dieser Betonung der reinen Form dieses, die Moral von aller Beeinflussung des empirischen Willensinhaltes frei zu machen, und das Sittengesetz sicher zu stellen in seinem übersinnlichen Charakter. Und das gleiche Interesse, die gleiche Ueberzeugung, leitet auch diese Erörterung.

Der übersinnliche Charakter ist natürlich nicht dem Einzelinhalt des Sittlichen eigen, weil dieser aus dem Menschenleben in dem ganzen Umkreis seiner Mannigfaltigkeit sich bestimmt, aus dem was das Individuum zu seinem Bestand als Persönlichkeit wünscht und braucht, und aus dem was die Gesellschaft zu ihrem Bestand wünscht und braucht. Daraus ergeben sich Regeln für die persönliche Haltung und Würde

und Regeln für das Verhalten gegen die Mitmenschen, gegen die Gemeinschaftsformen, Stamm, Familie, Staat. Diese Regeln geben sich nicht als theoretische Erwägungen, sondern als Antriebe, Imperative, Anfangs unwillkürlich — der individuelle Wille findet sich als Teil eines Gesamtwillens — dann auch durch Zwang und innere Aufforderung. Dieses kann sich bis auf einen gewissen Grad religionslos entwickeln. Und denkbar wäre auch eine inhaltliche Gestaltung des Sittlichen selbst in höheren Formen ohne religiöse Beziehung. Aber eines Tages werden diese Imperative, die in den Gestaltungen des menschlichen Lebens liegen, als innere unbedingte Aufforderung gefühlt, vor denen es innerlich kein Ausweichen gibt, deren Nichtbeachtung sofort den Menschen auch in seinen eigenen Augen zu einem Nichtswürdigen macht. Und diese Unbedingtheit der sittlichen Aufforderung in uns, es mag sich nun handeln um welchen Einzelinhalt es will, die Unbedingtheit also der Form des Sittlichen, ist eine Thatsache, die uns erst, wie alle zugestehen werden, das vollendete Wesen des Sittlichen enthüllt. Woher diese Unbedingtheit? Sie ist ohne Zweifel etwas Uebersinnliches. Wie weit führt uns das?

Unbedingte innere Aufforderung: das ist das sittliche Sollen. Was heißt: „sollen", — „ich soll"?

Der Begriff „sollen" — ich schließe mich hier an die gute Ausführung Stocks an — enthält die Beziehung auf einen vom Wollenden verschiedenen Willen mit dem Anspruch der Uebereinstimmung unseres Willens mit jenem anderen. Aber ein wirkliches „ich soll", wie es auf dem sittlichen Gebiet stattfindet, enthält mehr, nämlich die Anerkennung eines dem Anmutenden beiwohnenden Rechts. Das „ich soll" setzt also im tiefsten Grunde Uebereinstimmung meines Willens mit dem Willen, der die Uebereinstimmung fordert, voraus. Diese Uebereinstimmung beruht darauf, daß beiden Willen im Grunde dasselbe Zweck ist. Hierauf beruht also die Notwendigkeit dessen auf sittlichem Gebiet, was man Autonomie, Selbstgesetzgebung des Willens nennt. Ein Sollen, das nicht als solches anerkannt wäre, hätte keinen Wert und keine

Kraft. Das in unserem Willen Enthaltene kann wohl als das nicht von uns Gesetzte, als Gesetz oder Gesolltes, anerkannt werden, indem es auf eine von uns unabhängige Zweckſetzung zurückgeführt wird. Aber niemals kann irgend eine fremde Zweckſetzung für uns gültiges Gesetz oder Gesolltes werden, wenn jener Zweck nicht zugleich unser eigener ist. Damit ist klar, daß der wahren Sittlichkeit die Heteronomie fremd ist, daß diese nur was Kant die Legalität nennt, die äußere Uebereinstimmung der Handlung mit dem Sittengesetz, bewirken kann, — wiewohl diese Heteronomie, mit Drohungen und Lockungen, zum sittlichen Werden ja sehr wesentlich mithelfen mußte; doch die Sittlichkeit rein als solche und in ihrem wahren Wesen betrachtet verlangt die Autonomie. Soweit mit Stock.

Aber etwas Anderes ist es, ob denn auch der religiöse Charakter der Moral für diese eine Heteronomie bezeichne, und ob die Autonomie ohne Religion das leisten kann, was hier erfordert wird, nämlich ein Prinzip unbedingter Verpflichtung zu sein.

Faßt man die Autonomie rein als Selbstgesetzgebung der Vernunft, dann hört der Begriff des Sollens streng genommen auf, — denn es fehlt die Beziehung auf einen anderen Willen — und es bleibt nur ein Wollen. Wollte man aber auch hiervon absehen und die Vernunft rein für sich selbst als zugleich gesetzgebend und gesetzempfangend betrachten, so bleibt die Frage: woher die Unbedingtheit dieser Gesetzgebung? Die Vernunft als die endliche, individuelle, sänke doch zur Willkür herab. Unbedingt gesetzgebend kann sie nur sein als in uns offenbar werdende ewige Vernunft, oder in religiöser Auffassung. Und so die Theonomie gefaßt, ist sie nicht bloß mit der Autonomie vereinbar, sondern mit ihr eins und dasselbe, und stellt diese erst sicher. Erst in der Theonomie ist meine Vernunft gesichert in ihrer letztlichen Erhabenheit über alle von außen kommenden heteronomen Anforderungen, ist sie frei.

Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn man bedenkt, daß die Selbstgesetzgebung der Vernunft nicht rein formal ist, und nun

auf ihre inhaltliche Erfüllung achtet. Wie schon oben angedeutet, hat das Sittliche seine Wurzel auf der einen Seite, subjektiv, in der Sehnsucht nach höheren Lebensbedingungen, vollerem Lebensinhalt, nach Gemeinschaft auch, kurz nach Vollkommenheit des eigenen Lebens, nach Idealem. Hierin ist auch das sittliche Streben nach persönlicher Tüchtigkeit, abgesehen noch von dem Verhältnis zu Anderen, begründet. Andererseits hat es inhaltlich seine Wurzel, objektiv, in dem Zusammenhang, der uns mit Anderen, mit den Gemeinschaften der Familie, des Staates u. s. w. verbindet und von vornherein in eine geistige Abhängigkeit, in die Abhängigkeit der Autorität und des Vorbildes, bringt. Hieraus erwächst alle Sittlichkeit in unserem Verhältnis zu Anderen und die objektive Gestaltung des Sittlichen in den Gemeinschaftsformen. Beides faßt sich in dem Gedanken der Menschheit zusammen, die sowohl von außen uns entgegentritt, als auch in der eigenen Persönlichkeit sich kundgibt. Wie aber kann der Gedanke der Menschheit mich verpflichten unbedingt? Entweder ist sie nichts als das Einzelindividuum in seinem Wesen und die Summe dieser Einzelindividuen, woraus nie ein Recht der unbedingten Zumutung erwachsen kann, — oder sie ist ein ganz leerer schwärmerischer Begriff, so lange man sie nicht faßt als die ewige Zwecksetzung und Verheißung über alle Wesen die Menschen heißen. Weil sie dieses ist, darum faßt und fühlt der Mensch, wenn er überhaupt religiös aufzufassen im stande ist, den Inhalt der sittlichen Anforderungen, die aus dieser Menschheit ihm entgegentreten, als unbedingte Anforderungen des ewigen Willens, als Stimme Gottes.

Ob man nun von dem Gedanken der Menschheit oder dem der Vernunft ausgeht, eine unbedingte Verpflichtung, ein unbedingtes Soll wird nur bei religiöser Auffassung gefunden. Das Prinzip des Sittlichen, wenn das Sittliche sein Wesen vollenden soll, ist das religiöse, das Sittengesetz der Wille Gottes. Aus der Welt stammt der Einzelinhalt des Sittlichen; aber daß es einen solchen Inhalt des Sittlichen überhaupt gibt, das ist von Gott, und das „du sollst", mit dem er an

uns herantritt, ist Gottes Gebot in uns. Ohne die religiöse Herleitung streift man die Unbedingtheit der Verpflichtung ab, gerade das was man mit der absoluten Autonomie retten wollte. Man wendet ein, diese religiöse Herleitung sei wohl dem frommen Bedürfnis, aber eben nur Bedürfnis, Glaube. Wohl! aber *ohne diesen Glauben ist der Begriff des Sittlichen nicht zu vollenden; erst wo Glaube, religiöse Gesinnung vorhanden ist, wird das Sittengesetz in seiner Unbedingtheit erfahren.*

Wenn Kant die höchste seelenerhebende Bewunderung aus der Betrachtung der ursprünglichen moralischen Anlage in uns erwachsen sieht; wenn er meint, jeder, auch der geringstbegabte Mensch werde das Gewicht der Frage innigst fühlen: „was ist das in uns, wodurch wir von der Natur durch so viel Bedürfnisse beständig abhängige Wesen doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage in uns so weit erhoben werden, daß wir sie insgesamt für nichts und uns selbst des Daseins für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse einem Gesetz zuwider nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, ohne dabei etwas zu verheißen oder zu drohen?“ — und wenn er hinzufügt, daß „selbst die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage auf das Gemüt bis zur Begeisterung wirken müsse“ (R. i. d. Gr. d. r. Vft. 1. Stck. 5), — so hat er eigentlich in das Sittengesetz der Vernunft von vornherein schon alles Religiöse, das göttliche Soll hineingelegt als das ursprüngliche Eigentum der Vernunft. Dann mußte freilich eine abermalige Herzutragung der Religion zu diesem bereits mehr oder weniger religiös bestimmten Sittengesetz nur heteronomisch wirken, es in seiner Reinheit verderben.

Daß das unbedingte Soll eine religiös bestimmte Erfahrung oder Thatsache im Gemüt ist, wird auch in der geschichtlichen Erfahrung bestätigt. Denn wo zeigt sich zuerst diese den ganzen Menschen durchglühende Achtung vor einem Gesetz, wo jenes sich selbst des Daseins für unwürdig Halten bei einer Uebertretung desselben, von dem Kant sprach? Gerade

da, wo zuerst die Religion sich kundgab, beim Kultus. Und wo traten die sittlichen Gesetze mit einer unnachlaßlichen Schärfe auf? Ich dächte, gerade in dem Volk, das als das eigentlich religiöse im Altertum zu gelten hat, im Volk Israel. Und wenn wir Christen doch gewiß sind, durch Christus und in der Gemeinschaft mit ihm das reinste und vollste sittliche Leben zu gewinnen, wenn wir gewiß sind, nur in ihm es zu finden, — können wir uns wohl Christus denken ohne in der absoluten Gemeinschaft mit Gott als seiner Lebensquelle, als der Quelle auch seines sittlichen Lebens, seiner sittlichen Antriebe? „Der Sohn kann nichts von sich selbst thun, als was er den Vater thun sieht; denn was derselbe thut, das thut gleich auch der Sohn. Der Vater aber hat den Sohn lieb und zeigt ihm alles was er thut." (Joh. 5. V. 19. 20) Und dieses Wort ist allgemeine Wahrheit für alles, was sich vor Gott als Sohn fühlt. Hier ist das unbedingteste und zugleich freieste Verpflichtungsgefühl aus dem Gefühl unbegrenzter Lebensgemeinschaft mit Gott heraus. Frei und fest und freundlich im allerhöchsten Maße schreitet die sittliche Gesinnung hier in die Welt hinein, doch ohne den Stolz der Einsamen, die nur von sich selber weiß.

Dem Prinzip des Sittlichen entspricht sein Ziel, gleichsam dem Woher das Wohin. So sieht sich nun die Erörterung nach dieser Richtung gewiesen.

b) Das Ziel des Sittlichen.

Unter dem Ziel des Sittlichen verstehe ich das Gute in seiner höchsten Zusammenfassung, das im sittlichen Streben erstrebt wird. Es ist also der Inhalt des Sittlichen in seiner höchsten Spitze. Denn nicht aller Inhalt des sittlichen Handelns ist für sich schon Selbstzweck. Viele Handlungen haben gradezu nur den Zweck, anderes zu verwirklichen, und sind Pflicht um des Zweckes willen. Andere sittliche Einzelhandlungen sind Selbstzweck, z. B. einen Notleidenden aus der Gefahr und Not herausreißen, ihn dem Leben zurückgeben und erquicken. Aber doch können höhere Zwecke in Betracht kommen, welche

den ersten Zweck aufheben oder verändern; es kann sich nötig machen, dem Notleidenden Hülfe zu versagen, um seine eigene sittliche Kraft anzuspornen. Diese höheren und höchsten Zwecke, das was wir im letzten Grunde mit unserm sittlichen Handeln und in unserm sittlichen Wünschen meinen, nenne ich das Ziel des Sittlichen. Und dieses Ziel, welches ist es bei der religiösen und welches bei der religionslosen Moral? und ist der religionslosen Moral möglich, das höchste Ziel der Menschheit zu schauen und zu erstreben?

Die religionslose Moral, die entweder überhaupt keine Religion anerkennt oder doch aus ihr keinen Gedanken in sich selber herübernehmen, kein leitendes Licht für sich von ihr entnehmen will, wird als höchstes Ziel, je nachdem sie auf mehr materialistischer oder auf mehr intellektualistischer Grundlage sich aufbaut, entweder den Gedanken des höchsten Wohlbefindens, der Glückseligkeit hinstellen, oder den der höchsten Ausbildung der menschlichen Thätigkeiten. Sie wird dabei entweder von den Interesse des Individuums ausgehen, oder von dem der Gesellschaft. Aber ob man dabei nun in die Barbarei zurücksinkt, daß man alles Ringen der Welt darauf hinauslaufen läßt, die Rasse zu verbessern in Gestalt einiger „Uebermenschen"; oder ob man mit freundlicher Gesinnung Wohlbehagen und fröhliches Leben ausbreiten und alles auf eine „Maximation der Glückseligkeit", aber auch dieses ja nur für eine größtmögliche Anzahl, richten möchte, — und wenn es auch die Massen sind, denen man es zugedacht hat, — da fehlt immer der höhere Gedanke der Menschlichkeit, den wir doch nicht lassen können; und für jene Barbarei oder für diese minderwertigen Zwecke sollte alles Streben und Ringen und Seufzen auf Erden geschehen? Daß jene Zwecke, selbst die Verbesserung der Rasse, auch Zwecke des sittlichen Strebens sind, ist gewiß. Aber wenn sie die einzigen, die höchsten blieben, so würde die Menschheit alsbald ihre Minderwertigkeit in einer entsetzlichen Oede und Langenweile empfinden. Nun tritt von der anderen Seite der höhere Gedanke der Menschlichkeit, Humanität, und der Menschheit mit Emphase hervor, als das

höchste Ziel des Strebens eine sich immer steigernde Vollkommenheit der Menschen und der Menschheit. Und zwar, wo die religiöse Auffassung ferngehalten wird, wird auch das Interesse für die Vollendung des Einzelmenschen mehr zurücktreten vor dem Interesse für die Vollendung der Gesamtheit; denn zu sehr drängt sich dem Auge auf, daß der Einzelmensch in seiner irdischen Aufgabe nur ein Durchgangspunkt ist; und man beruft sich auch darauf, daß ja die sittliche Leistung der Völker geschätzt wird nicht nach dem, wie sehr ihre einzelnen Angehörigen einst gefördert und beglückt wurden, sondern nach dem, was sie an objektiven Gütern für das Geistesleben der Menschen geleistet haben. So bleibt als höchstes Ziel des sittlichen Strebens unter verhältnismäßiger Geringschätzung der Einzelpersönlichkeiten der Begriff einer mehr oder weniger blutlosen Kultur, Kunst und Wissenschaft etwa ihre Teile. Und immer noch fehlt eigentlich trotz dieser Betonung des Objektiven der große Gedanke der Menschheit; Geistesleben, aber keine Geistesgemeinschaft. So schwingt sich endlich der Idealismus zur höchsten Stufe die ihm ohne Religion möglich ist, zu dem Gedanken einer moralischen Gemeinschaft aller Vernunftwesen; das Band dieser Gemeinschaft die Achtung der Vernunft vor der gleichen Vernunft in den anderen Menschen. Aber dieser Gemeinschaft fehlt der warme Hauch, das höchste Leben, sie ist noch keine wirkliche Gemeinschaft.

Die Religion gibt was ohne sie nicht gegeben werden kann, und ohne das die sittlichen Ziele nicht die höchste Erhabenheit erlangen. Sie lehnt die genannten Dinge als Ziele nicht ab. Aber sie gibt allen in ihrer Gesamtheit erst eine Richtung in die Unendlichkeit. Menschheit, Vollendung der Menschheit, Kultur, Gemeinschaft, und selbst Wohlbefinden und Glückseligkeit, alle diese Ideale werden von Grund aus umgestaltet und erst wahrhaft ideal dadurch, daß die Religion erst den unendlichen Wert jeder Menschenseele lehrt, den ihr eine ewige Liebe gibt, daß sie erst in diesem Glauben das Gebot der Liebe einhaucht, und so erst das Ideal voller Gemeinschaft erstehen kann. Dazu gibt sie in dem Unsterblichkeits-

glauben diesem in der Zeit so beschränkten sittlichen Leben auf der Erde einen unendlich ernsten und erhabenen Hintergrund. Und so wird erst durch die Religion dem einzelnen Menschen das höchste Ziel gesteckt: die eigene Verklärung zur göttlichen Vollkommenheit. Und gleicherweise ist nun auch die Menschheit mehr als die Trägerin einer hochgespannten Kultur, oder als eine sich gegenseitig nur achtende Gemeinschaft, sondern sie wird Trägerin dessen was die religiöse Sprache das Reich Gottes nennt; das ist die Summe aller menschlichen Vollendung unter ewigen Ideen, und eine unendliche Gemeinschaft erfüllt von aller warmen religiösen und sittlichen Gesinnung, von Glauben und Liebe. Diese Gemeinschaft und dieses innere Leben in sich herzustellen, das ist ihr höchstes Ziel.

So dürfen wir wohl sagen, nicht daß die Religion die Lösung der unendlichen sittlichen Aufgabe, des ersehnten und erstrebten Zieles, im Gemüt anticipiert; sondern sie weist erst das Ziel.

Und sie hat es gewiesen. Als aus der absoluten Gottesgemeinschaft dessen, den die Christen ihren Erlöser nennen, die göttliche Sittlichkeit in die Welt trat, da erlöste sie die Menschen von allen kleinen Anschauungen und allem beschränkten Streben, da warf sie wie Strahlen der Morgensonne die höchsten Ideen aus, da leuchtete die Vollkommenheit in unendlich erhabenem, scharfem, die ganze Persönlichkeit anfassendem und doch so freundlichem Glanz: „wie euer Vater im Himmel", da wog die Menschenseele eine ganze Welt auf, da lag in dem armseligen Leben ein unendliches Kleinod, da erscholl der Ruf: ihr seid frei! da sprang die Idee der Menschheit hervor, einer großen Bruderfamilie bis an die Enden der Erde, da hörte man die wahre Menschheit sprechen: „was ihr einem der Geringsten Gutes gethan habt, das habt ihr mir gethan". Kann man schöner das sagen was sie heute Solidarität nennen? Wahrlich, die erhabensten Gedanken der Humanität sind aus dem religiösen Geiste geboren. Die Humanität kann auch nur mit diesem Geist bestehen. Nicht bloß in zeitweiliger Entfremdung von ihr gelöst, würde sie herabsinken.

Menschheit und Gottheit gehören zusammen auch in unserer Gesinnung.

Die Ziele des Sittlichen und das Prinzip des Sittlichen in dieser religiösen Auffassung werden nun naturgemäß die Art des Sittlichen verändert erscheinen lassen; worüber eine kurze Uebersicht belehren wird.

c) Die Art des Sittlichen.

Ich verstehe unter „Art" des Sittlichen im Unterschied von seinem Prinzip und seinen Zielen die eigentümliche Weise, wie das Sittliche in seinen einzelnen Erscheinungen, je nachdem es nun religiös aufgefaßt wird oder nicht, im Gemüt, speziell im Gefühl, erfahren wird. Es handelt sich sozusagen um die unmittelbare Gegenwart des Sittlichen im Gemüt, nämlich um die sittlichen Werturteile, von welchen es bewegt wird, und um die sittlichen Erlebnisse überhaupt.

Nirgends zeigt sich der Unterschied zwischen religiöser und religionsloser Moral so in die Augen springend wie hier. Nur in der religiösen Auffassung der Moral haben die sittlichen Werturteile eine unendliche Weite, einen übersinnlichen Ton, wie sie ihn bei der Unbedingtheit des Prinzips und bei der in das Unendliche ragenden Erhabenheit der sitttlichen Ziele haben müssen. Das was der sittlichen Forderung entspricht, heißt ja gut. Will man den eigentümlichen Gefühlsgehalt oder den Wert dieses Begriffs gut näher noch bezeichnen, so spricht die religionslos-utilitaristische Moral von dem was klug, einsichtig, wohldenkend und erfreulich, aufs Höchste, was heilsam ist, ja diese Begriffe verdrängen bei ihr fast den Begriff gut. Hebt sich die Moral auf einen höheren Standpunkt, doch ohne sich religiös zu vertiefen, so wird sie bis zu den Begriffen recht, rechtschaffen, edel, menschenwürdig, vernunftgemäß, vordringen. Die religiöse Moral bildet das Werturteil: heilig, dieses Wort zwar meist nicht auf die einzelne Handlung, aber auf die Gesinnung und auf die sittlichen Güter, die sittlichen Ziele angewandt. Dem entsprechend ist was in der religionslosen Moral nur unnütz,

unklug, eine Thorheit, oder was unrecht und unwürdig, vernunftwidrig ist, in der religiösen Moral: unheilig, und auf das Verhalten oder die Spontaneität der Gesinnung bezogen: Sünde. Sünde ist sprachlich, und das entspricht dem Sachverhalt: wofür Verantwortung geschehen soll. Und wenn sonst das Unrechte verwerflich oder sträflich erscheint, hier in der religiösen Moral ist die Sünde — Schuld. Man beachte: sachlich, inhaltlich ist kein Unterschied zwischen dem was die religiöse und dem was die religionslose Moral aussagt. Und doch fühlen wir wohl, daß erst in dieser Färbung das Sittliche in den innersten Grund der Seele hineinleuchtet, ja, daß es einen tieferen Gehalt bekommt. Ich möchte es mit der Magnetisierung eines Stahles vergleichen, der sein Aussehen, für unser Erkennen auch seine Struktur nicht verändert, aber mit einer neuen Kraft auf alles wirkt, was in seine Nähe kommt. So wird auch das ganze sittliche Bewußtsein in ein anderes Licht gerückt und vertieft, indem es in der religiösen Moral zum Gewissen wird. Und der sittliche Prozeß, alle sittlichen Erlebnisse erhalten eine andere Färbung, eine innere Glut, einen tieferen Gehalt. Die sittliche Erziehung und Vervollkommnung wird zur Heiligung. Wenn das sittliche Subjekt seinen Zwiespalt mit der sittlichen Forderung peinlich empfindet, dann macht es sich Vorwürfe, tiefer noch gefaßt: es schämt sich und rafft sich zur Besserung auf. Aber ganz tief gefaßt wird es erst in der religiösen Moral im Gefühl der Reue, des Beschämtseins vor Gott, in der inneren That der Buße, die eben vor dem Angesicht der ewigen Wahrheit geschieht. Das Resultat des sittlichen Prozesses ist für die religionslose Moral nur Befriedigung, für die religiöse Beseligung. Ein Erlebnis aber bringt die religiöse Moral, dem nichts auch nur einigermaßen Entsprechendes in der religionslosen Moral gegenübergestellt werden kann. Kant fordert mit Recht wegen des radikalen Bösen im Menschen nicht bloß eine allmähliche Reform sondern eine Revolution in der Gesinnung des Menschen, nicht die Besserung der Sitten sondern die Umwandlung der Denkungsart. Und doch wird

auch diese bei ihm nur zu einer allmählichen Besserung der Gesinnung durch öftere bewundernde Betrachtung der moralischen Anlage in uns. Zu dem aber was noch außerdem dazu gehört und bei jeder Störung im moralischen Werden immer wieder dazu gehört, was jene geforderte Revolution erst wirklich anhebt, dringt keine religionslose Moral hindurch, das ist: die Vergebung, der Beginn, das Prinzip dieser inneren Revolution; ein Begriff den Kant durchaus nicht würdigt, wenn er anstatt dessen nur von einer Religion der Gunstbewerbung spricht, wo der Mensch sich schmeichle, ewig glücklich werden zu können, ohne ein besserer Mensch zu werden, oder besser werden zu können, ohne selbst etwas dazu zu thun.

An diesen Beispielen mag es genug sein, um den unendlichen Abstand zu merken. Entgegnet man wohl sonst, es sei doch einerlei, ob man bei dem moralischen Pflichtgebot der Vernunft noch hinzufüge, daß es von Gott stamme, so verstummt man doch vor der andersartigen Tiefe, die in diesen sittlichen Werturteilen sich kundgibt.

Das ist ja wahr, auch bei religiöser Auffassung der Moral wird man nicht immer die vollen religiösen Werturteile anwenden. Für den Alltagsgebrauch, und für die unwesentlicheren Vorkommnisse wird es uns genügen, von recht und lobenswert oder von unrecht zu sprechen, wir werden nicht gleich die höchsten Register ziehen, wir werden nicht gleich vor das Angesicht des ewigen Richters rufen und Buße verlangen, sondern etwa ein Bessermachen oder, wenn es ernstlicher ist, ein Besserwerden. Ja, wir werden vor Menschen sogar meistens uns nur dieser Ausdrücke bedienen. Aber das Ganze des sittlichen Bewußtseins und des sittlichen Prozesses stellen wir in uns selber unter die religiösen Werturteile und erfassen hierin erst das wahre Wesen, die volle Wahrheit des Sittlichen. Und geben das auch bei wichtigeren einzelnen sittlichen Erlebnissen unwillkürlich durch die dann angewandten Ausdrücke der religiösen Moral kund.

In dieser Freiheit und Elastizität unseres sittlichen Sprachgebrauchs offenbart sich die völlige Freiheit der christlichen

Sittlichkeit. Deren Wertbegriff haftet nicht an dem Einzelnen der Handlungen sondern richtet sich auf das Ganze der Gesinnung, auf das sittliche Sein der Persönlichkeit. Und hier sieht sie die zwei großen Gegensätze: Tod und Leben, geistiger Tod — und Leben im Geiste, Leben des göttlichen Geistes in uns; die zwei großen Gegensätze: Finsternis und Licht, Irren in der Verkehrtheit und Verlorenheit gottverlassenen Sinnes — und Wandeln im Licht der Gnade, der weltumfassenden Güte, im Licht des Himmelreichs, das Gemüt reich in Gott.

Durch diese höchsten Werturteile der christlichen Moral leuchtet schon hindurch, mit welcher andersartigen Kraft die religiöse Moral erfüllt ist.

2. Kann das Sittliche hinreichend verwirklicht werden ohne die Kraft der Religion?

Hier möchte ich sofort die Auffassung ausschließen, daß die Moral das sittliche Gebot und Ziel gebe, die Religion aber die Kraft der Ausführung hinzubringe, nur dies. Vielmehr die ganze bisherige Ausführung erwies, daß auch in dem Begriff des Sittengesetzes selber und der sittlichen Ziele die Religion mit wirksam ist. Und auch in der anderen Form, in der jene Auffassung besonders in theologischen Kreisen vertreten wird, ist sie zurückzuweisen, daß nämlich vor Christus das göttliche Gesetz, dieses schon in seiner vollen Reinheit und Erhabenheit, gegeben sei, Christus aber als Erlöser die Kraft der Erfüllung verleihe. Man lese doch nur Matthäus 5. V. 20—48, um zu erkennen, welche Verschärfung und Vertiefung das Gesetz durch Christus erhalten hat. Andrerseits, wenn es gewiß wahr ist, daß er die Kraft der Erfüllung unendlich erhöht hat, so bleibt doch auch wahr, daß auch vor ihm viel sittliche Tugend und sittlicher Gehorsam zur That geworden ist. Ja sogar abgesehen von aller religiösen Beziehung wird mit der Erkenntnis des Sittlichen auch irgendeine sittliche Kraft gegeben sein. Denn wir müßten ja eine gänzlich paralytische Vernunft in uns annehmen, wenn wir glauben sollten, daß sie ein er-

habenes Sittengesetz in sich fassen, erkennen könnte, aber ohne jede Möglichkeit ihm nachzuleben. Vielmehr mit der Erkenntnis ist die Wertschätzung und mit dieser der Antrieb es zu verwirklichen gegeben, und in dem Du sollst ist irgendwie auch ein du kannst gegeben; aus dem Sittengesetz ergibt sich das Bewußtsein der Freiheit, der Kraft.

Dennoch ist eben so unvertilgbar die Erfahrung, daß hier ein tiefer Zwiespalt ist zwischen Sollen und Sein, zwischen Sittengesetz und sittlicher Kraft. Je niedriger die sittlichen Ziele gesteckt werden, desto eher wird sich ein Gleichmaß der Kraft mit dem Ziel ergeben. Und doch, wie oft wird die selbstsüchtige Begierde auch das nicht einmal zulassen, daß ihr Träger der klugen Ueberlegung folge und das, was der Gesellschaft heilsam ist, ja sogar nicht einmal, daß er das, was ihm selber dienlich ist, thue. Wie viel eher wird, wenn die Ziele höher gesteckt, die Pflichten feiner empfunden werden, die sittliche Kraft zurückbleiben, wenn sie auch ohne Zweifel mit den höheren Zwecken wächst! Sind wir doch nicht bloß Vernunftwesen sondern sinnliche Naturen, in deren in alle Naturgewalten der Welt verflochtenem Wesen so viel Schwäche und Widerwilligkeit liegt, und stündlich erheben sich auch aus dem Verkehr mit Menschen her Versuchungen oder Erschwerungen der sittlichen Pflichtübung. Da ist nun die Frage, ob der religionslosen Moral nicht die Kraft wesentlich erlahmt, selbst nur ihrem eigenen, nach unserer Darlegung nicht einmal zur höchsten Höhe gestiegenen Sittengesetz gegenüber. Und zwar legen wir hier nicht den Finger auf die betrübenden Erscheinungen, daß eine Menge Leute, die die Religion verachten, auch zügellos über die Sittengebote sich hinwegsetzen. Sondern wir nehmen als Gegenstand unserer Betrachtung sittlich feine Naturen.

Und da erkennen wir, daß der religionslosen Moral, von der gewiß auch eine sittliche Kraft auszusagen ist, doch — außer der tieferen Bewegung des Gewissens, der stärkeren Glut des Gefühls, die schon mit der höheren Auffassung des Sittlichen in der religiösen Moral gegeben ist, und die also auch eine

vertiefte Kraft bedeutet — wesentlich zwei große Kraftquellen fehlen, welche die religiöse Moral aufschließt. Nämlich das über alles übergreifende Vertrauen und das vollendete sittliche Ideal.

Das Vertrauen ist das eigentlich große Gefühl der Religion, wenigstens der christlichen Religion. „Einen Gott haben heißt nichts anderes als ihm von Herzen trauen und glauben". Wer christlich fromm ist, der vertraut, daß eine unendliche Macht alles so lenkt, so geordnet hat, daß es mir und denen die mit mir eines Wesens sind zum Heil gereichen muß; vertraut, daß diese unendliche Macht, daß Gott alles, auch das mir Feindliche, in seiner Hand hat; vertraut, daß, wenn er auch das Schwerste über mich verhängt und das Schwerste von mir fordert, sein Wille gut und gnädig gegen mich ist; vertraut, daß auf alle Fälle ich selbst in ihm geborgen bin. Dieses Vertrauen muß eine fast übermenschliche Kraft geben gegen alle Erschwerungen in der Welt, gegen Not, gegen Bedrückung und ruchlose Gewalt, gegen Haß und Verleumdung, daß man trotz all' dieser entgegenstehenden Gewalten unentwegt seine Pflicht thut. Was aber hilft dem Religionslosen? Er kann sich in den Mantel seines guten Gewissens, der erfüllten Pflicht, hüllen; aber dieser Mantel ist oft löcherig. Und wie kann die bisherige Pflichterfüllung die weitere Pflichterfüllung leichter machen, wenn alle Pflichterfüllung so trostlos aussichtslos scheint? Er kann sich in eine erhabene Resignation hüllen, die auf eigenes Teilhaben an dem erstrebten Ziel des Guten verzichtet und nur der Gesamtheit dienen will. Wenn aber auch die Gesamtheit, wenn die Menschheit in trostlose Verkehrtheit hineinzuversinken scheint, was erleichtert dem, der kein religiöses Vertrauen auf das Unendliche hat, der all' sein Vertrauen nur aus den Entwicklungen die vor Augen liegen entnimmt, was erleichtert ihm sein moralisches Thun und Gesinntsein? Nichts; ihm bleibt nur der Trotz verzweifelnder Resignation; oder in der Vergeblichkeit der sittlichen Bemühung wird sein Gemüt endlich erlahmen und sich und die Welt treiben lassen, wie es will.

Dieses allgemeine Vertrauen ist von der größten Wichtigkeit und moralischen Wirksamkeit für alle, besonders für die moralisch weniger Entwickelten. Für diejenigen aber, deren sittliches Gefühl feiner und deren sittliches Streben kräftiger entwickelt ist, wird noch viel wirksamer das Vertrauen in Bezug auf unsern sittlichen Zustand selber. Nicht bloß durch den Widerstand sondern auch durch die Versuchungen der Welt ist das sittliche Sein hinter dem Sittengesetz, dem Sollen, zurückgeblieben; je feiner der Mensch empfindet, je ernstlicher er strebt, um so schmerzlicher kommt ihm dies zum Bewußtsein. Und hier gerade setzt der christliche Glaube ein. Er vertraut auf jene unendliche Macht, daß sie ihm nicht fremd ist auch dann, gerade dann; er vertraut daß auch dieses zum Heil gereichen soll; er vertraut auf die Gnade, auf die Vergebung. Und so bildet dieser Glaube an die Vergebung den Anfang, den immer wiederholten tapferen Anfang eines neuen Lebens, eines neuen freudigen sittlichen Strebens. Der Religionslose kann nur energisch sich aufraffen zu neuem besserem Verhalten, aber die Vergangenheit muß er beschämt, verdrußvoll stehen lassen, sie wird in seinem Gemüt nicht ausgelöscht; keine Demut und kein Glaube nimmt die Beschämung oder den Verdruß ihm ab; will er sie dennoch abstoßen, so geschieht es nur mit Einbuße seiner sittlichen Reinheit.

Das christliche Vertrauen in jener allgemeinen und in dieser besonderen Richtung breitet ein allezeit bereites Trostgefühl über unser ganzes Leben; und das ist von ungeheurer sittlicher Kraft.

Nun aber tritt noch das andere hinzu, das vollendete sittliche Ideal. Die Religion besteht nicht in dem Glauben an das Ideal; aber sie gibt das Ideal. Die christliche Religion macht das Göttliche selbst so vertraut, so innerlich eins mit uns, daß sie in ihm nicht mehr nur das gebietende Prinzip der Sittlichkeit verehrt, auch fürchtet, sondern das leuchtende Vorbild liebt und ersehnt: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist". Aber sie stellt noch näher dieses Vorbild anschaulich vor uns hin: Der in dem diese Religion geboren wurde, er ist auch das leuchtende Ideal,

das nun unmittelbar von Person zu Person wirkt. Die Christenheit, soweit sie es ist, weiß ihr bestes sittliches Leben von Christus ausgegangen, und hat die Kraft des sittlichen Ideals erfahren. Christus ist das Gesetz ihres Lebens; nicht *weil* er etwas will ist es ihre Pflicht, aber *wenn* er es will, denn sie weiß dann, daß es gut ist. Und nicht bloß das Gesetz sondern die Kraft ihres Lebens ist er, weil in ihm das göttlich Gute so herrlich zur That geworden ist. Muß nun die religionslose Moral dieses Ideal in Christi Leben und Person entbehren? Sie lehnt doch nicht ab, an dem Beispiel anderer zu lernen, an ihm für die Erhabenheit des Sittlichen sich zu begeistern; ja, sie scheint sogar mit freierem Sinn als die religiöse *überall* das Vorbildliche zu suchen und zu finden. Gegen Christus hat sie allerdings von vornherein einige Abneigung, weil das Religiöse ihn so ganz und gar umgibt. Aber man könnte denken, daß sie das überwände und der läuternden und kraftgebenden Anschauung des sittlichen Vorbilds in ihm rückhaltlos sich hingäbe. Dennoch muß sie dies entbehren, darum weil die religionslose Moral überhaupt kein vollendetes sittliches Ideal hat. Kein Mensch ist ganz vollkommen; so gesteht sie auch Christus keine solche Vollkommenheit zu. Und auch wir räumen vom religiösen Standpunkt auch mit Bezug auf Christus ein, daß in manchem Einzelnen sein Verhalten, seine Normen nicht ohne weiteres auf unser Leben, unsere Zeit übertragen werden können; und selbst einzelne sittliche Anschauungen bei ihm möchten zeitlich vergänglich sein. Aber darin besteht auch das vollendete Ideal in ihm nicht. Sondern es besteht in etwas, was die religionslose Moral eben nicht sich zu eigen machen kann. Nämlich in dem *Ausfließen seiner Gesinnung aus der absoluten Gemeinschaft mit Gott*: „ich muß sein in dem was meines Vaters ist", in dieser *aus der Religion fließenden Selbstverständlichkeit des sittlichen Wollens*, in dem Wiederstrahlen des göttlichen Lebens und der göttlichen Liebe in ihm. Das macht Christus zu dem geliebten und erlösenden Ideal seiner Jünger. Und dieses Ideals geht jede religionslose Moral verlustig.

Dieses vollendete Ideal und jenes absolute Vertrauen erzeugen nun von selber in uns gleichfalls eine ähnliche Selbstverständlichkeit und anspruchslose Natürlichkeit sittlicher Gesinnung, welche die Schiller'sche Forderung erfüllt, daß bei der Sittlichkeit auch die Grazie zu ihrem Rechte komme, daß eine Charaktervollkommenheit werde, wo die Pflicht zur Natur geworden ist, die „moralische Schönheit". In der christlichen Moral, obwohl sie keine Heilige erzeugt, und auch in ihr die Kraft immer hinter der Aufgabe, die Leistung hinter dem Sollen zurückbleibt, ist doch diese moralische Schönheit, das Leben aus der Liebe Gottes, aus göttlichem Geiste heraus, bei aller Unvollkommenheit doch die Gewißheit, daß wir leben „in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit".

Die moralische Kraft der christlichen Moral kann nicht überboten werden.

Ergebnis der Untersuchung.

Ist nun eine religionslose Moral möglich?

Ich antworte: Ja, aber sie ist minderwertig. Entweder sie ist noch unentwickelt, im Anfang ihres Werdens, wo sich erst der Sittlichkeit ähnliche Gestaltungen und Gefühle bilden. Oder, wenn sie, voll entfaltet, sich wieder von der Religion löst, sei es daß sie von aller und jeder Einwirkung der Religion absieht, sei es daß sie nur ihre Hülfe zur Erfüllung der sittlichen Aufgabe annimmt, bei der Begründung des Sittlichen aber von keinen religiösen Ideen wissen will, so muß sie am Ende verkümmern.

Ihr Prinzip, die Autonomie, würde allmählich entweder in eigene Willkür oder in die Heteronomie fremden Gebotes oder niedriger Beweggründe zurücksinken.

Ihre Ziele würden verflachen.

Ihre Werturteile würden verblassen.

Die religionslose Moral hat keinen tiefsten Grund, kein höchstes Ziel, kein unendliches Wertgefühl.

Eine völlig religionslose Moral verschließt sich endlich auch die Quellen der höchsten Kraft zur Verwirklichung des Sittlichen.

Es versteht sich, daß dieses Urteil für die allgemeine Entwicklung gilt, daß aber im einzelnen wohl eigentümlich gestaltete Fälle möglich sind. Namentlich wird die theoretische Abweisung der religiösen Moral sehr wohl mit einem im Grunde tief religiösen Moralgefühl in der einzelnen Persönlichkeit vereinigt sein können, das dann freilich mehr unbewußt wäre.

Auch ist zu bedenken, daß fast alle unter dem Einfluß religiöser Moral herangewachsen sind. Brechen sie mit der Religion, so wird doch ihre Moral noch viel von der religiösen Wärme in sich tragen können, unter dem Scheine als wäre sie vollkommen religionslos. Würden aber erst Generationen religionslos aufgewachsen sein, so würden die Wirkungen, die wir dargelegt haben, notwendig eintreten müssen.

Es können Zeiten sein, wo die begeisterte Betonung der selbstherrlichen Moral gegenüber einer Verfestigung und kirchlich-statutarischen Fesselung der religiösen Moral befreiend, erweiternd, vertiefend gewirkt hat; so die Zeit der geistigen Wiedergeburt unseres Volkes an der vorigen Jahrhundertwende; die großen Dichter und der Philosoph Kant — die Namen dieser begeisterten Moral ohne Religion. Wenn aber diese Mission erfüllt ist und nun die religiöse Moral diesen Ertrag der Zeit in sich aufgenommen hat, dann kann die religionslose Moral sich nicht behaupten ohne die Moral selber herabzudrücken, ohne entweder die Gesinnung der Menschen flacher und lauer zu machen, oder, wenn ihnen ein lebendiger Eifer in sittlichen Dingen bleibt, diesen hart oder verbissen werden zu lassen, weil der große Ausblick der Religion fehlt. Und das scheint in der That das Bild oder doch die Gefahr unserer Zeit zu sein: moralische Lauheit, Laxheit, am Ende nur noch gesunkene Ideale auf der einen, Leidenschaftlichkeit auf der anderen Seite.

So kann man die jetzt empfohlene Pflege religionsloser Moral nicht begrüßen, als gebe sie erst der Moral die Sicherheit und der Religion die Freiheit. Solange freilich die Kirche durch die Betonung der Dogmen vergangener Zeiten ausgedehnte Kreise der Bevölkerung von sich fernhält, und diese mit der Kirche die Religion und mit der Religion die Moral zu verlieren in Gefahr sind, mag es gut sein, die moralischen Forderungen ihnen auch ohne Religion vorzuhalten. Aber die Kirche darf nicht aufhören die tiefe christliche Moral zu verkündigen und zu fordern, und die Schule nicht aufhören den Grund dieser Moral zu legen, indem sie das Vorbild Christi den Herzen der Kinder nahebringt.

Die religiöse Moral ist es doch am Ende, die die Menschheit in ihrer Arbeit erneuert und immer neu begeistert. In der religiösen Moral mit ihrem großen Wurf werden wir nicht lau und nicht leidenschaftlich sein und auch vor dem Ekel an allen menschlichen Erscheinungen, dem beide Stimmungen am Ende verfallen, bewahrt bleiben. Wir werden treu, tapfer, freudig, vertrauensvoll vorwärts streben. Wir werden niemals am Ziel sein und doch immer auf dem rechten Wege zum Ziel. Wir werden nicht lauter Vollkommenheit um uns her schaffen; wir werden Menschen um uns sehn: manche zu denen wir bewundernd aufschauen, viele die wir von Herzen achten und lieben, andere in denen wir die Menschheit achten, glauben, ja nur ersehnen, Menschen auch, die wir erziehen, fördern, Menschen mit denen wir streben, — und in dem allen werden wir eine wahrhafte Gemeinschaft bilden. Wir werden Freude an der Fülle des Lebens haben, aber den Geist darüber ausgießen. Wir werden schlicht von uns denken aber den unendlichen Wert des Lebens erkennen. Wir werden heilige Ideale und eine freie Seele haben. Und das ist das Höchste was wir erlangen können.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn in Berlin W. 9 u. Braunschweig.

Luthers Werke.

Volks-Ausgabe in 8 Bänden.

Herausgegeben

von

Pfarrer D. Dr. **Buchwald**, Prof. Dr. **Kawerau**,
Ober-Konsistorialrat Prof. Dr. **Köstlin**, Pfarrer D. **Rade**,
Pfarrer **Ew. Schneider** u. A.

Zweite Auflage.

Gediegene Ausstattung, großer klarer Druck auf holzfreiem Papier.

Preis gebunden 20 Mk.

Namen- und Sachregister dazu gebunden 2.— Mark.

Die über Erwarten günstige Aufnahme, die auch dieser zweiten Auflage unserer Luther-Ausgabe seitens des Publikums und der Presse zu teil wurde, festigt uns in der Ueberzeugung, daß Martin Luthers Werke auch für die Zukunft berufen sind, ein Wesentliches zur Erstarkung deutsch-evangelischen Geistes beizutragen Wir wenden uns nicht nur an diejenigen, denen Amt und Beruf das Studium derselben nahelegt, wir möchten sie auch denen darbieten, die nach tiefer religiöser Erbauung ausschauen, sowie den Patrioten, die in das Wesen der deutschen Kernnatur Luthers eindringen wollen. Die schöne Aufgabe, die sich unsere Ausgabe stellte, Luthers Werke wieder im gebildeten deutschen Hause heimisch zu machen, hat den Verleger veranlaßt, auch auf die äußere Ausstattung alle Sorgfalt zu verwenden, so daß die 8 Bände auch äußerlich eine Zierde für das Bücherbrett sind.

Die Namen der Herausgeber verbürgen den litterarischen Wert der Ausgabe, die bei jeder einzelnen Schrift Einleitungen und Noten bringt.

Erste Folge (Band I u. II): **Reformatorische Schriften.** Zweite Folge (Band III u. IV): **Reformatorische und polemische Schriften.** Dritte Folge (Band V u. VI). **Erbauliche Schriften.** Vierte Folge (Band VII u. VIII): **Schriften verschiedenen Inhalts** (Lieder, Briefe, Tischreden u. s. w.).

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn in Berlin W. 9.

Glauben und Wissen.

Ausgewählte Vorträge und Abhandlungen

von **D. R. A. Lipsius,**

weil. Geh. Kirchenrat und Professor in Jena.

Eingeleitet von seinem Sohne.

Mit Porträt von Richard Adelbert Lipsius.

Preis 6 Mark, geb. 7.50 Mark.

Inhalt: Vorwort. — I. Glauben und Wissen. — II. Die letzten Gründe der religiösen Gewißheit. — III. Die Gottesidee. — IV. Die göttliche Weltregierung. — V. Die Bedeutung des Historischen im Christentume. — VI. Das Zeichen des Kreuzes. — VII. Christusbilder. — VIII. Pauli Missionsverfahren. — IX. Die Simonsage. — X. Ein feste Burg. — XI. Luther und Jena. — XII. Philipp Melanchthon. — XIII. Schleiermacher und die Romantik. — XIV. Zur Säkularfeier de Wettes. — XV. Karl von Hase. — XVI. Die Ritschlsche Theologie. — XVII. Als die Sterbenden und siehe wir leben! — XVIII. Die Kinder der göttlichen Weisheit. — XIX. Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes. — XX. Unser gemeinsamer Glaubensgrund im Kampfe gegen Rom. — XXI. In welcher Form sollen wir den heidnischen Kulturvölkern das Evangelium bringen? — XXII. Die Stellung der Theologie im Gesamt-Organismus der Wissenschaften.

Aus

Geschichte und Kunst des Christentums.

Abhandlungen zur Belehrung für gebildete Gemeindeglieder

von

Dr. Adolf Hasenclever,

Stadtpfarrer in Freiburg i. B.

Zwei Reihen à 2,— Mark, gebunden 3,— Mark.

3 0112 061801996

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn in Berlin W. 9.

Erkennen und Schauen Gottes

von

Professor Dr. L. Weis.

Preis 3.—, gebd. 4.— Mark.

Beiträge zur christlichen Erkenntnis

für die

gebildete Gemeinde.

Aus Aufzeichnungen und Briefen

von

Prof. J. Hülsmann.

Neue vermehrte Ausgabe.

Mit biographischer Charakteristik und dem Bildnis des Verfassers.

Preis broschiert 4 Mk., gebunden 5 Mk. 20 Pf.

Das Wesen

des

evangelischen Glaubens.

Von

H. C. Tamm,

Pastor emer.

Preis 3,— Mark.